Ph. Mr.
418 g

Reinhold

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte

der

Philoſophie

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Geſchichte
der
Philoſophie
nach den
Hauptmomenten ihrer Entwicklung.

Von
Ernſt Reinhold,
Großherzogl. Sächſ. Geh. Hofrath und ordentl. Profeſſor der Philoſophie zu Jena.

Zweiter Band.
Dritte vermehrte und verbeſſerte Auflage.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.
1845.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Zweiten Theiles

Dritte Periode.

Philoſophie mit tieferem Eingehen in den Urſprung und die Bedeutung unſerer weſentlichen, von dem Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleiteten Erkenntniſſe und in das Verhältniß des Erkennens zum Sein.

Von Kant bis auf die neueſte Zeit.

1. Kant . . . . Seite 3

1). Kritik der reinen theoretiſchen Vernunft . — 7
2). Kritik der praktiſchen Vernunft . . . — 36
3). Kritik der Urtheilskraft . . . . . . — 39
4). Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre und der Rechtslehre . . . . . — 43
5). Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft . . . . — 49

6). Charakter und Erfolg der Kantiſchen Philoſophie . . . . S. 67

2. In der Schule Kant's hervorgetretene Verſuche einer höheren Ausbildung der Kantiſchen Lehre.

1). K. L. Reinhold . . . . — 79
2). Beck . . . . — 106
3). J. G. Fichte . . . . — 111
a. Ausgangspunct und allgemeine Grundlage der Wiſſenſchaftslehre . . . . — 115
b. Grundlage des theoretiſchen Wiſſens . — 119
c. Grundlage der Wiſſenſchaft des Praktiſchen — 137
d. Sittenlehre . . . . — 145
e. Rechtslehre . . . . — 161
f. Kritik der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre . — 165
g. Die umgeänderte Wiſſenſchaftslehre . — 171
4). Fries . . . . — 177
a. Theoretiſche Philoſophie . . . . . — 181
b. Praktiſche Philoſophie . . . . . — 215
c. Stellung der Frieſiſchen Lehre zu der Kantiſchen und zur Philoſophie überhaupt — 228
5). Krug . . . . — 232

3. Verhältniß der Kantiſchen Philoſophie zur unkritiſchen Unmittelbarkeitslehre und zum Skepticismus . — 238

1). Jacobi . . . . — 240
2). Bouterwek . . . . — 249
3). Schulze . . . . — 252

4. Herbart . . . . S. 259

1). Allgemeine Metaphyſik . . . . . — 262
2). Pſychologie . . . . — 300
3). Praktiſche Philoſophie . . . . . — 317
4). Andeutungen zur Naturphiloſophie und zur Religionsphiloſophie . . . . . — 327
5). Charakter der Herbart'ſchen Philoſophie — 334

5. Schelling . . . . — 346

1). Philoſophie der abſoluten Identität als Naturphiloſophie . . . . . . — 351
2). Uebergang von der Naturphiloſophie zu dem ſpäteren Standpunct der „poſitiven Philoſophie" . . . . — 373
3). Die negative und poſitive Philoſophie . — 399
a. Die Principien der negativen Philoſophie — 402
b. Die Principien der poſitiven Philoſophie — 407
4). Kritik der Schelling'ſchen Lehre . . — 435
5). Die Schelling'ſche Schule . . . — 446

6. Krauſe . . . . — 454

1). Analytiſcher Theil . . . . . — 457
2). Synthetiſcher Theil . . . . . — 472
3). Beurtheilung des Krauſe'ſchen Syſtems . — 492

7. Schleiermacher . . . . — 506

1). Dialektik . . . . — 510
2). Ethik . . . . — 541
3). Bedeutung und Standpunct der Schleiermacher'ſchen Philoſophie . . . — 557

8. Hegel . . . . S. 564
1). Wiſſenſchaft der Logik . . . . . — 571
a. Die drei Momente des logiſchen Denkens — 571
b. Eintheilung der Logik . . . . — 573
c. Die Lehre vom Sein . . . . . — 575
d. Die Lehre vom Weſen . . . . — 590
e. Die Lehre vom Begriff . . . . . — 603
2). Naturphiloſophie . . . . . . — 617
a. Begriff der Natur und Eintheilung der Naturphiloſophie . . . . . . — 617
b. Mechanik . . . . — 622
c. Phyſik . . . . — 630
d. Organik . . . . — 638
3). Geiſtesphiloſophie . . . . . . — 644
a. Begriff des Geiſtes und Eintheilung dieſer Sphäre . . . . — 644
b. Der ſubjective Geiſt . . . . . — 647
c. Der objective Geiſt . . . . . — 663
d. Der abſolute Geiſt . . . . . . — 679
4). Charakter und Erfolg der Hegel'ſchen Philoſophie . . . . — 684

9. Schlußbetrachtungen . . . . — 714
E. Reinhold's Syſtem der Philoſophie.
1). Erkenntnißtheoretiſche Grundlage der Metaphyſik . . . . — 721
a. Die objective Gültigkeit der weſentlichen Ausſprüche des erfahrungsmäßigen Bewußtſeins . . . . — 722
b. Das Hervortreten der rationalen Erkenntnißſphäre aus der empiriſchen . . — 732
2). Metaphyſik . . . . — 740
a. Analytiſcher Theil . . . . . . — 740
b. Synthetiſcher Theil . . . . . — 768

3). Die oberſten Principien der praktiſchen Philoſophie . . . . S. 800
a. Sittenlehre . . . . — 802
b. Rechtslehre . . . . — 815
c. Die Religionslehre . . . . . — 820

Druckfehler.

S. 640 Zeile 4 von unten ſtatt: 719, lies: 729.
S. 810 Z. 13 von oben ſtatt: Daſein, lies: Daſeins.

3). Die oberſten Principien der praktiſchen Philoſophie . . . . . . S. 800
a. Sittenlehre . . . . . — 802
b. Rechtslehre . . . . . . — 815
c. Die Religionslehre . . . . — 820

Druckfehler.

S. 640 Zeile 4 von unten ſtatt: 719, lies: 729.
S. 810 Z. 13 von oben ſtatt: Daſein, lies: Daſeins.

Zweiter Band.

Zweiten Theiles

Dritte Periode.

Zweiten Theiles

Dritte Periode.

Philoſophie mit tieferem Eingehen in den Urſprung und die Bedeutung unſerer weſentlichen, von dem Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleiteten Erkenntniſſe und in das Verhältniß des Erkennens zum Sein.

Von Kant bis auf die neueſte Zeit.

---

1. Kant.

356. Während des am Schluß unſerer Schilderung der vorausgehenden Periode bezeichneten Zuſtandes der deutſchen Philoſophie in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts erſchien die Kritik der reinen Vernunft [1]) von Immanuel Kant [2]), mit deren Auftreten, wie es die all-

---

[1]) Riga, 1781, zweite hin und wieder verbeſſerte, mit einer neuen Vorrede verſehene Auflage, 1787, 6te Aufl. Leipz. 1818. 8. Zur Erläuterung des Zweckes und der Bedeutung der Kritik der reinen Vernunft gab Kant 1783 unter dem Titel „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können," eine Schrift heraus, welche nach ſeiner Erklärung den Plan jenes Werkes darlegt und in den Stand ſetzen ſoll, das Ganze deſſelben zu überſehen und die Hauptpuncte, worauf es hier ankommt, ſtückweiſe zu prüfen.

[2]) geboren zu Königsberg 1724, am 22ſten April, Sohn eines Handwerkers daſelbſt. Den Schul- und Univerſitätsunterricht erhielt er in ſeiner Vaterſtadt und widmete ſich auf

gemeine Literaturzeitung in ihrem erſten Jahrgange [1]) richtig verkündigte, eine neue Epoche für die Geſchichte der

ſeiner akademiſchen Laufbahn, während er zugleich theologiſche Vorleſungen beſuchte, vornehmlich der Philoſophie, der Mathematik und Phyſik. Nach Beendigung ſeiner Studien brachte er mehrere Jahre als Hauslehrer in verſchiedenen Familien zu, erlangte 1755 am 12ten Junius in Königsberg die philoſophiſche Doctorwürde, und begann dort im Winterſemeſter dieſes Jahres, nachdem er am 27ſten September öffentlich disputirt, als Privatdocent Vorträge über Logik und Metaphyſik, über Phyſik und Mathematik zu halten. Funfzehn Jahre hindurch blieb er in dieſer Stellung, 1770 wurde ihm die ordentliche Profeſſur der theoretiſchen Philoſophie zu Königsberg übertragen, 1780 ward er in den akademiſchen Senat aufgenommen und 1787 ernannte ihn die Berliner Akademie der Wiſſenſchaften zu ihrem Mitgliede. Wegen Altersſchwäche zog er ſich 1794 von allen Amtsgeſchäften zurück und ſtarb 1804 am 12. Februar in ſeiner Vaterſtadt, die er ſeit ſeinem Auftreten als akademiſcher Lehrer niemals auf längere Zeit verlaſſen. Seine ruhmvolle ſchriftſtelleriſche Laufbahn eröffnete er in ſeinem zwei und zwanzigſten Lebensjahre mit der 1746 herausgegebenen Schrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich Leibniz und andere Mathematiker in dieſer Streitſache bedient haben.“ Ihr folgte bis zur Erſcheinung ſeiner Kritik der reinen Vernunft eine beträchtliche Reihe von Abhandlungen phyſikaliſchen, mathematiſchen und philoſophiſchen Inhalts, welche in der „Darſtellung des Lebens und Charakters Kant's“ von L. E. Borowski nach der chronologiſchen Ordnung verzeichnet und nebſt mehreren ſpäteren ähnlichen Arbeiten in der von Tieftrunk beſorgten „ächten und vollſtändigen Ausgabe der vermiſchten Schriften Kant's“ (Halle 1799—1807, 4 Bde. 8.) enthalten ſind.

[1]) In der Anzeige von Kant's Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, Nr. 80, d. 7ten April, 1785.

Philoſophie überhaupt begann. Kant unternahm es zuerſt, den Urſprung, Grund und Charakter des Weſentlichen und Nothwendigen an der menſchlichen Erkenntniß, in einem beſtimmt aufgefaßten Unterſchiede von dem Außerweſentlichen und Zufälligen, vermittelſt einer eben ſo fleißig und ſorgfältig durchgeführten, als originellen und ſcharfſinnigen Zergliederung des Erkenntnißvermögens zu erforſchen, da ſeinem Vorgänger Locke und der Schule deſſelben jenes Nothwendige hinter dem einſeitig in's Auge gefaßten empiriſch Thatſächlichen gegebener Seelenthätigkeiten und gegebener Erkenntnißgegenſtände ſich verhüllt hatte, und da Leibniz nebſt Wolff die Realität des rein vernünftigen Erkennens neben dem empiriſchen auch nur als eine pſychologiſch unerklärte Thatſache angenommen. Er faßte das von ihm ergriffene wichtige Problem in der Frage: was überhaupt durch die reine Vernunft erkennbar, und ob insbeſondere die Metaphyſik möglich ſei? Hierbei ging er von der durch Leibniz geltend gemachten Anerkennung aus, daß die zuverläſſigen Kennzeichen der reinen aprioriſchen Erkenntniß die Nothwendigkeit und die ſtrenge Allgemeinheit derſelben ſein, während die Erfahrung ihren Urtheilen nur eine bedingte comparative Allgemeinheit verleihe, und beſtimmte die Erkenntnißurtheile näher als ſynthetiſche Urtheile im Gegenſatze gegen die bloß analytiſchen [1]). Der Beantwortung jener Frage iſt ſein wichtigſtes Werk, die bereits genannte „Kritik der reinen Vernunft" gewidmet. Später fügte er ihr die „Kritik der

---

[1]) Im analytiſchen Urtheile gehört nach Kant's Unterſcheidung der Prädicatsbegriff zum Subjectsbegriffe als etwas, was in demſelben, wenn auch nur verſteckter Weiſe, bereits eingeſchloſſen iſt. Dagegen im ſynthetiſchen Urtheile liegt der Prädicatsbegriff außerhalb des Subjectsbegriffes, und beide Begriffe werden erſt durch die Urtheilsausſage mit einander verknüpft. Krit. d. rein. Vern. Einl. II. u. IV.

praktiſchen Vernunft" [1]) und die „Kritik der Urtheilskraft" [2]) hinzu, und legte nach ſeiner Abſicht durch dieſe Werke das Fundament zu einem neuen Lehrgebäude der Philoſophie, deſſen einzelne aus dieſer Grundlage abgeleiteten Wiſſenſchaften noch von ihm ſelbſt bearbeitet worden ſind [3]). Für unſere Ueberſicht der Hauptpuncte ſeiner Philoſophie haben wir insbeſondere die drei Theile ſeiner kritiſchen Unterſuchungen in Betracht zu ziehen, und außerdem einige

---

1) Riga, 1788. 5te Aufl. Leipz. 1818. 8.

2) Berlin und Libau, 1790. 3te Aufl. 1799, 8.

3) Dieſe Bearbeitungen ſind 1) die von ihm ſelbſt herausgegebenen: Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, Riga, 1785. 4te Aufl. 1797, 8. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Riga, 1786. 3te Aufl. 1800. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. 2te verm. Aufl. 1794, 8. Zum ewigen Frieden, ein philoſophiſcher Entwurf, Königsb. 1795, 8. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsb. 1797. 2te Aufl. 1803, 8. Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht, Königsb. 1798. 3te Aufl. 1821, 8. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsb. 1799. 2te Aufl. 1803, 8. 2) Die von Andern herausgegebenen: Kant's Logik, Königsb. 1800. Pädagogik, ebend. 1803. Vorleſungen über die philoſ. Religionslehre, Leipz. 1817. Vorleſungen über die Metaphyſik, Erf. 1821. Unter ſeinen übrigen Schriften ſind vornehmlich zu berückſichtigen: Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll, Königsb. 1792, 8. Zum ewigen Frieden, ein philoſophiſcher Entwurf, Königsb. 1795, 1796. Der Streit der Facultäten, Königsb. 1798, 8. — Kant's ſämmtliche Werke, herausgegeben von K. Roſenkranz und F. W. Schubert, zwölf Theile, Leipz. 1838—40. Kant's Werke, ſorgfältig revidirte Geſammtausgabe in zehn Bänden Leipz. 1838—39.

charakteriſtiſche Beſtimmungen aus ſeiner Tugendlehre, Rechtslehre und Naturlehre hervorzuheben.

1). Kritik der reinen theoretiſchen Vernunft.

357. Dem Geiſt unſeres großen Denkers wurde der Anſtoß, welcher ihn zu der kritiſchen Unterſuchung des vermittelſt reiner Vernunft Erkennbaren hinlenkte, nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe durch Hume's Einwürfe gegen die Realität des metaphyſiſchen Wiſſens gegeben, durch jene ſcharfſinnigen Einwendungen, die, wie wir früher geſehen haben, auf den Hauptpunct zurückkommen: das Verhältniß von Urſache und Wirkung könne in keinem Falle wirklich a priori eingeſehen werden, ſondern werde nur gemäß dem Princip der Gewohnheit zufolge der Wahrnehmung einer regelmäßigen Coexiſtenz und Succeſſion der Thatſachen in unſerem Vorſtellen aufgefaßt. Zwar hielt Kant dieſe Annahme des engliſchen Skeptikers, daß ſich das Verfahren des menſchlichen Verſtandes in Anerkennung des Cauſalverhältniſſes auf kein anderes Princip, als auf die Gewohnheit ſtütze, für übereilt und unrichtig. Dagegen erſchien ihm deſto berückſichtigungswerther und unabweislicher das zuerſt von Hume aufgeſtellte und von deſſen Gegnern nicht genug nach ſeiner ganzen Bedeutung gewürdigte Problem, den Urſprung des Cauſalbegriffes und die Anwendbarkeit deſſelben in der Sphäre der reinen Vernunfterkenntniß zu prüfen. Hierbei überzeugte er ſich von dem Erfoderniß, wenn ein befriedigendes Reſultat gewonnen und über den Umfang und die wiſſenſchaftliche Bedeutung der Metaphyſik ein entſcheidendes Urtheil begründet werden ſolle, dieſe Forſchung nicht auf den Cauſalbegriff zu beſchränken, ſondern ſie über die ſämmtlichen Grundbegriffe auszudehnen, auf denen die metaphyſiſchen Beſtimmungen des Seins und des Zuſammenhanges der Dinge beruhen [1]).

---

[1]) Prolegomena zu einer jeden künft. Metaph. S. 7—15. „Ich

358. Die „Kritik der reinen Vernunft“ zerfällt in zwei dem Umfang nach ſehr ungleiche Haupttheile. Den erſten bei weitem größeren hat Kant „die transcendentale Elementarlehre“ betitelt. In ihr erörtert er die urſprüngliche Organiſation des menſchlichen Erkenntnißvermögens oder die Beſchaffenheit und den gültigen Erkenntnißgebrauch derjenigen Anſchauungsweiſen und Begriffe, die zufolge ſeiner Anſicht als die urſprünglichen Formen des Erkennens vor aller Wahrnehmung und vor allem Erwerb von Kenntniſſen im menſchlichen Geiſte vorhanden, mithin ihm angeboren oder, wie Kant ſich ausdrückt, a priori gegeben ſind, und welche daher auch nach ſeinem Dafürhalten a priori oder bloß durch reines Denken aufgefunden und mit Zuverläſſigkeit anerkannt werden können. Der zweite kleinere Haupttheil, mit der

---

geſtehe frei, ſagt Kant daſelbſt, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerſt den dogmatiſchen Schlummer unterbrach und meinen Unterſuchungen im Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Anſehung ſeiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er ſich ſeine Aufgabe nicht im Ganzen vorſtellte, ſondern nur auf einen Theil derſelben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlaſſen, ſo kann man wohl hoffen, es bei fortgeſetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der ſcharfſinnige Mann kam, dem man den erſten Funken dieſes Lichtes zu verdanken hatte. Ich verſuchte alſo zuerſt, ob ſich nicht Hume's Einwurf allgemein vorſtellen ließe, und fand bald, daß der Begriff von Verknüpfung der Urſache und Wirkung bei weitem nicht der einzige ſei, durch den der Verſtand a priori ſich Verknüpfungen der Dinge denke, vielmehr, daß Metaphyſik ganz und gar daraus beſtehe.“

Ueberſchrift „die transcendentale Methodenlehre“ enthält die Angabe der formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtemes der reinen Vernunfterkenntniſſe. Für die Unterſuchungen des erſten Theiles ſetzt Kant voraus: es gebe zwei Stämme unſerer Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinſchaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entſpringen, nämlich „Sinnlichkeit“ und „Verſtand“. Beiden gehören aprioriſche Vorſtellungen an, als die unſerem Geiſt einwohnenden Bedingungen, unter welchen Gegenſtände theils ihm dargeboten, theils von ihm denkend aufgefaßt werden können. Hierauf beruht die Eintheilung der Elementarlehre in die „transcendentale Sinnenlehre oder Aeſthetik“ und in die „transcendentale Verſtandeslehre oder Logik.“

359. Die transcendentale Aeſthetik ſtellt über das Verhältniß der Verſtandeserkenntniß zu der Sinneserkenntniß eine ganz andre Anſicht auf, als die von Leibniz und nach deſſen Vorgang von Wolff angenommene, denen für das charakteriſtiſche Merkmal der erſteren die Deutlichkeit des Vorſtellens gegolten, wodurch ſie von der letzteren, als von der undeutlichen und höchſtens klaren ſich unterſcheide. Sie lehrt dagegen von der Sinnlichkeit, dieſe ſtehe als Receptivität oder Empfänglichkeit, als Vermögen, Vorſtellungen vermittelſt der Art, wie wir von Gegenſtänden angeregt werden, zu erlangen, dem Verſtand entgegen, welchem die Spontaneität des Erkennens zukomme, das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen. Durch die Sinnlichkeit, behauptet Kant, werden uns Gegenſtände gegeben und ſie allein liefert uns die Anſchauungen. Durch den Verſtand werden ſie gedacht und aus ihm entſpringen die Begriffe. Anſchauungen und Begriffe machen die Elemente unſerer intellectuellen Thätigkeit aus, ſo daß weder die letzteren, ohne ſich auf eine ihnen entſprechende Anſchauung zu beziehen, noch die erſteren, ohne unter Begriffe gefaßt zu werden, ein

Erkennen zum Ergebniß haben. Die Wirkung eines uns anregenden Dinges auf unſere Vorſtellungsfähigkeit iſt die „Empfindung". Jede Anſchauung, welche hierdurch in uns erzeugt wird, iſt eine „empiriſche", und der Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung iſt eine „Erſcheinung". In der Erſcheinung unterſcheidet ſich das unſerem Empfinden Entſprechende, die „Materie" derſelben, von der „Form", welche bewirkt, daß das empfundene Mannigfaltige in gewiſſen Verhältniſſen geordnet und unter eine beſtimmte Norm gebracht wird, und welche unmöglich ſelbſt wiederum Empfindung ſein kann. Daher wird uns zwar die Materie aller Erſcheinungen nur a poſteriori gegeben, ihre Form aber liegt in der Seele a priori bereit und läßt ſich deshalb auch abgeſondert von jenem Stoffe betrachten [1]). Vorſtellungen, in denen nichts Empfindbares enthalten iſt, ſind im erkenntnißtheoretiſchen Sinne „rein". Die reine Form ſinnlicher Anſchauungen überhaupt, welche ſelbſt eine „reine Anſchauung" heißen darf, wird auf folgende Weiſe in unſerem Geiſt angetroffen. Wenn wir von der Vorſtellung eines beſtimmten Körpers abſondern, was hierbei nur der Verſtand als ſolcher erkennt, zum Beiſpiel die Begriffe der Subſtanz, der Kraft, der Theilbarkeit, und ferner, was an ihr durch Empfindung ſich kundgibt, alſo die Wahrnehmungen der Undurchdringlichkeit, der Härte, der Farbe, u. ſ. w., ſo bleibt uns von einer ſolchen erfahrungsmäßigen Anſchauung noch etwas übrig, nämlich die Ausdehnung und die Geſtalt. Dieſe gehören der reinen Anſchauung oder der bloßen Form unſerer Sinnlichkeit an. Ueberhaupt zeigt ſich, ſobald wir an den wahrgenommenen Gegenſtänden von Allem abſtrahiren, was an ihnen theils durch Begriffe gedacht wird, theils auf Rechnung der Empfindung zu ſetzen iſt: daß es zwei reine

---

[1]) Krit. d. rein. V. Elementarl. I. Th. §. 1. Vgl. II. Th. Einleit. I.

Formen des ſinnlichen Anſchauens gibt, den Raum und die Zeit, wie aus folgender näheren Erwägung derſelben deutlicher erhellt [1]).

360. An dem ſinnlichen Wahrnehmungsvermögen iſt der „äußere" und der „innere Sinn" zu unterſcheiden, beide hier lediglich als Eigenſchaften unſeres Geiſtes, ohne Berückſichtigung des leiblichen Organismus betrachtet. Vermittelſt des äußeren Sinnes ſtellen wir uns die Dinge außer uns im Raume vor. Vermittelſt des inneren Sinnes ſchaut unſere Seele ſich ſelbſt, zwar nicht als einen ſubſiſtirenden Gegenſtand, aber doch in ihren inneren Zuſtänden an. Die beſtimmte Form, unter welcher die Anſchauung der pſychiſchen Zuſtände allein möglich iſt, beſteht in den Verhältniſſen der Zeit. Nun fragt es ſich: was ſind der Raum und die Zeit? Sind ſie wirkliche Weſen, oder ſind ſie nur entweder innere Beſtimmungen oder auch Verhältniſſe der Dinge, aber doch ſolche, welche dieſen an ſich zukommen, unabhängig davon, ob ſie in unſerem Bewußtſein ſich darſtellen oder nicht? Oder endlich haften ſie nur an der Art und Weiſe unſeres Anſchauens und mithin an der ſubjectiven Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens, ſo daß ſie ohne dieſe Bedingung von keinem Gegenſtande prädicirt werden könnten? Die letzte dieſer Anſichten glaubt Kant durch folgende Reflexionen zur entſchiedenen Gewißheit zu erheben. Was erſtlich den Raum betrifft, ſo iſt er nicht der Gegenſtand eines empiriſchen, von äußeren Erfahrungen abgezogenen Begriffs. Seine Vorſtellung muß dem zum Grunde liegen, daß Gegenſtände uns als außer uns und als neben einander erſcheinen, und iſt eine nothwendige aprioriſche Vorſtellung. Denn man kann ſich wohl denken, daß keine Gegenſtände den Raum erfüllen, aber keinesweges, daß er ſelbſt nicht

---

[1]) l. c. I. Th. §. 1.

vorhanden ſei. Auch iſt die Raumvorſtellung kein discurſiver, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge, ſondern eine bloße Anſchauung. Denn wir vermögen lediglich einen einzigen Raum uns vorzuſtellen und verſtehen Theile eines und deſſelben, wenn wir von mehreren Räumen reden. Solche Theile können nur als in dem allumfaſſenden Raum enthalten gedacht werden, und dieſer entſteht uns nicht erſt als Reſultat einer Zuſammenſetzung aus jenen. Endlich gibt er ſich uns als eine unendliche gegebene Größe kund. Nun befaßt zwar jeder Begriff eine unbegrenzte Menge verſchiedener möglicher Vorſtellungen unter ſeiner Sphäre, jedoch keiner vereinigt unendlich viele Vorſtellungen in ſeinem Inhalte. Von dem Raum aber gilt dies Letztere, da in ihm eine endloſe Vielheit von Theilen neben einander beſteht. Folglich iſt die urſprüngliche Raumvorſtellung eine aprioriſche Anſchauung und kein Begriff [1]). Hierzu kommt noch die Erwägung, daß die Geometrie die Eigenſchaften des Raumes ſynthetiſch und doch a priori beſtimmt. Eine ſolche Erkenntniß vom Raume würde nicht erreichbar ſein, wenn er nicht eine urſprüngliche Anſchauung wäre. Denn aus einem bloßen Begriffe laſſen ſich keine Sätze ziehen, die über denſelben hinausgehen. Dieſe Anſchauung muß ferner a priori, alſo vor jeder Wahrnehmung von Gegenſtänden in uns vorhanden ſein, da die geometriſchen Sätze ſämmtlich eine apodiktiſche, mit dem Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit verbundene Gewißheit darbieten. Der Raum iſt hiernach bloß die Form aller Erſcheinungen für den äußeren Sinn, und der Satz: die Dinge insgeſammt exiſtiren neben einander im Raume, fällt unter die Einſchränkung: inſofern die Dinge als Gegenſtände unſerer äußeren ſinnlichen Anſchauung gegeben ſind. So beſitzt der Raum zwar empiriſche Realität, eine objective Gültigkeit in Anſehung alles deſſen,

---

[1]) Krit. d. rein. Vern. I. Th. 1ſter Abſchn. §. 2.

was als Gegenſtand von außen her ſich uns darbietet, aber zugleich eine transcendentale Idealität, er iſt Nichts, ſobald wir ihn nicht einzig als die ſubjective Bedingung der Möglichkeit unſerer Erfahrung, ſondern als etwas gelten laſſen wollen, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt [1]).

361. Auf gleiche Weiſe, wie an dem Raum, iſt auch an der Zeit die transcendentale Idealität darzuthun. Sie iſt kein empiriſcher Begriff, weil das Zugleichſein und das Aufeinanderfolgen nicht in der Wahrnehmung hervortreten würden, wenn die Zeitvorſtellung nicht a priori zum Grunde läge. Vielmehr kündigt ſie ſich als eine nothwendige, alle Anſchauungen bedingende Vorſtellung dadurch an, daß man im Denken zwar wohl die Erſcheinungen aus ihr wegzunehmen, aber nicht ſie ſelbſt verſchwinden zu laſſen vermag. Auf ihre aprioriſche Nothwendigkeit gründet ſich die Möglichkeit apodiktiſcher Grundſätze von ihren Verhältniſſen. Sie iſt kein discurſiver Begriff, ſondern eine reine Form der ſinnlichen Anſchauung. Denn ihre Vorſtellung begreift keine Mehrheit von Dingen unter ſich, da verſchiedene Zeiten nur Theile einer und derſelben Zeit ſind. Endlich ent-

---

[1]) l. c. §. 3. Außer der Raumanſchauung, bemerkt Kant, gibt es keine anderen ſubjectiven und auf etwas Aeußeres bezogenen Vorſtellungen, welche zugleich a priori objectiv heißen dürften. Denn man kann aus anderen dieſer Art keinen ſynthetiſchen Satz a priori herleiten. Daher kommt ihnen auch, genau zu reden, keine Idealität zu, wenn ſie gleich darin mit der Vorſtellung des Raumes übereinſtimmen, daß ſie bloß zur ſubjectiven Beſchaffenheit der ſinnlichen Wahrnehmungsweiſe gehören, wie z. B. die Empfindungen der Farben, der Töne und der Wärme, welche eben deshalb, weil ſie bloß Empfindungen und keine Anſchauungen ſind, an ſich keinen Gegenſtand, am wenigſten a priori, erkennen laſſen.

ſteht uns jede beſtimmte Zeitgröße durch Einſchränkung der zum Grunde liegenden ſchrankenloſen Zeit. Wenn aber die Theile bloß durch Begrenzung als beſtimmte Größen denkbar ſind, ſo kann die Vorſtellung des Ganzen nur auf einer unmittelbaren Anſchauung und nicht auf Begriffen beruhen, welche nichts Anderes als Theilvorſtellungen enthalten. Demzufolge iſt die Zeit, wie der Raum, eine Form unſerer Sinnlichkeit und zwar iſt ſie die Form des inneren Sinnes, des Anſchauens unſerer eigenen Seelenzuſtände, indem ſie das Verhältniß der Vorſtellungen in unſerem inneren Leben beſtimmt. In ihr beſteht die formale a priori vorhandene Bedingung aller Erſcheinungen überhaupt, die unmittelbare der inneren und die mittelbare der äußeren. Nach dem Princip des inneren Sinnes läßt ſich ganz allgemein ſagen: die Erſcheinungen überhaupt, mithin alle Gegenſtände der Sinne exiſtiren in der Zeit und ſtehen nothwendiger Weiſe unter Zeitverhältniſſen [1]).

362. Hierdurch iſt in Anſehung des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens die wichtige Wahrheit erwieſen, daß die Dinge, welche wir anſchauen, nicht an ſich ſelbſt ſo beſchaffen ſind, wie ſie uns erſcheinen. Könnten wir die ſubjective Eigenthümlichkeit unſerer Sinne überhaupt aufheben, ſo würden alle Eigenſchaften und Verhältniſſe der Gegenſtände im Raum und in der Zeit, ja der Raum und die Zeit ſelbſt verſchwinden. Was es für eine Bewandtniß mit den Dingen an ſich abgeſehen von der Receptivität unſerer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unſere Art, ſie wahrzunehmen, welche uns eigenthümlich iſt, und die nicht nothwendig jedem Weſen, wenn gleich jedem Menſchen, zukommen muß. Mit dieſer Behauptung darf aber keineswegs die ganz verſchiedene und

---

[1]) l. c. §. 4.

irrige verwechſelt werden, daß die Gegenſtände unſerer Sinneswahrnehmung für einen bloßen Schein zu halten ſein. Es exiſtiren eben ſo gewiß Dinge außer uns, wie wir ſelbſt und wie die Zuſtände in uns; nur ſtellen ſie ſich uns nicht ſo dar, wie ſie an ſich, alſo unabhängig von Raum und Zeit, vorhanden ſind [1]).

363. Nachdem die transcendentale Aeſthetik zu den vorliegenden Aufſchlüſſen über die Natur und die reinen aprioriſchen Formen der Sinnlichkeit geführt hat, wendet ſich die transcendentale Logik auf das Problem, den Inhalt der aprioriſchen Begriffe und Grundſätze des Verſtandes zu zergliedern und zunächſt die urſprünglichen Verſtandesbegriffe, die allen Verſtandeshandlungen zum Grunde liegenden Stammbegriffe oder Kategorieen zu entdecken. Dieſe urſprünglichen intellectuellen Erkenntnißformen, nach denen der Verſtand die für die Sinnlichkeit gegebenen Gegenſtände vermittelſt ſeiner Begriffe beſtimmt und dadurch denkend auffaßt, ergeben ſich unmittelbar aus den logiſchen Urtheilsformen, weil alle Verſtandeshandlungen auf Urtheile zurückzuführen ſind. Die Urtheilsformen aber ſprechen ſich in unſerem Bewußtſein aus, wenn wir von jeder Verſchiedenheit des Inhaltes der Urtheile abſehen, und allein auf die allgemeine Weiſe, wie der Verſtand in ihnen irgend eine Materie verknüpft, unſere Aufmerkſamkeit wenden. Sie fallen unter vier Rubriken, deren jede drei Momente unter ſich befaßt, und ſtellen ſich mit den ihnen entſprechenden Kategorieen in folgendem Verzeichniſſe dar [2]):

---

[1]) l. c. §. 8.

[2]) l. c. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. 1ſt. Hauptſt. Kant fügt der Angabe der zwölf nach ſeiner Meinung urſprünglichen reinen Verſtandesbegriffe die Bemerkung hinzu,

Quantität.	Qualität.	Relation.	Modalität.
Urtheile:	Urtheile:	Urtheile:	Urtheile:
Einzelne,	Bejahende,	Kategoriſche,	Problematiſche,
Beſondere,	Verneinende,	Hypothetiſche,	Aſſertoriſche,
Allgemeine.	Unendliche oder Limitirende.	Disjunctive.	Apodiktiſche.
Kategorieen:	Kategorieen:	Kategorieen:	Kategorieen:
Einheit,	Realität,	Subſiſtenz und Inhärenz,	Möglichkeit und Unmöglichkeit,
Vielheit,	Negation,	Cauſalität und Dependenz,	Daſein und Nichtſein,
Allheit.	Limitation.	Gemeinſchaft.	Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

364. Die objective Gültigkeit der nachgewieſenen Kategorieen beruht darauf, daß durch ihren Gebrauch allein die menſchliche Erfahrung zu Stande kommen kann. Um nun einzuſehen, wie dies geſchieht, muß zuvörderſt bemerkt werden, daß die mannigfaltigen Anſchauungen der Sinnlichkeit nur vermöge der in unſerem Vorſtellen erfolgenden Syntheſis oder Verknüpfung zur Erkenntniß geſtaltet werden. Dieſe Verknüpfung iſt kein Leiden, keine Affection des Er-

---

es gebe auch eine Anzahl abgeleiteter reiner Begriffe, die man zum Unterſchiede von den primitiven, als den Kategorieen oder Prädicamenten, die Prädicabilien des reinen Verſtandes nennen dürfe. Ihre Aufzeichnung ſei für den Zweck der vorliegenden Unterſuchung entbehrlich, man könne ſie aber ohne Schwierigkeit zu Stande bringen, wenn man mit Hülfe eines Lehrbuchs der Ontologie die Univerſalbegriffe durchgehe und dieſelben nach Anleitung der Kategorieen ordne, ſo daß man zum Beiſpiel der Cauſalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung und des Leidens, der Gemeinſchaft die Prädicabilien der Gegenwart und des Widerſtandes, den Prädicamenten der Modalität die Prädicabilien des Entſtehens, des Vergehens und der Veränderung unterordne.

kenntnißvermögens, ſondern eine Handlung, eine Aeußerung der Spontaneität oder des Verſtandes in weiterer Bedeutung. Es unterſcheiden ſich aber drei Arten der Syntheſis, die ſtufenweiſe auf einander folgen. Zunächſt verknüpft der Verſtand, inſofern er das Vermögen der Einbildungskraft beſitzt, das Mannigfaltige entweder gegebener oder reiner Anſchauungen der Sinnlichkeit, welches unter der Form der Zeit in einzelnen auf einander folgenden Momenten hervortritt, vermittelſt der Apprehenſion und der Reproduction zu einem einzigen Bilde. Die Apprehenſion der empiriſchen Einbildungskraft fügt durch Empfindung erfüllte Raumtheilchen und Zeittheilchen zu einer Geſammtanſchauung zuſammen, dagegen die Apprehenſion der reinen productiven Einbildungskraft verbindet bloße, nicht durch Empfindung ausgefüllte Theilchen des Raumes und der Zeit, und erzeugt dergeſtalt in uns die aprioriſche Anſchauung theils des Raumes und der Zeit überhaupt, theils einzelner Raumgeſtalten und Zeitabſchnitte. Denn der Raum und die Zeit ſind nicht nur die urſprünglichen Formen unſeres Anſchauens, ſondern ſelbſt auch reine, ein Mannigfaltiges in ſich enthaltende Anſchauungen. Zweitens verknüpft der Verſtand, als das Vermögen der Begriffe, als Verſtand im engeren Sinne, das Mannigfaltige der bereits vermittelſt der Apprehenſion und Reproduction vereinigten Anſchauungen zur Einheit des Begriffes, welche deshalb vorzugsweiſe die Verſtandeseinheit heißt. Endlich verknüpft der Verſtand als Vernunft ein Mannigfaltiges von Begriffen zur Einheit der Idee, und dieſe Einheit iſt die Vernunfteinheit oder die ſyſtematiſche Einheit [1]).

365. Die Auseinanderſetzung der Weiſe, wie die Ka-

---

[1]) l. c. §. 26 Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. 3ter Abſchn. 3. u. B.

tegorieen als die Grundformen der Verſtandesſyntheſis auf die Gegenſtände unſerer Erkenntniß ſich beziehen, wird von Kant die „transcendentale Deduction der Kategorieen" genannt. Sie geht von folgender Betrachtung aus. Die Apperception oder das Selbſtbewußtſein, deſſen allgemeiner Ausdruck in dem Satze „ich denke" erſcheint, muß alle unſere Vorſtellungen begleiten, denn ſonſt würden ſie nicht die unſrigen ſein. Die Apperception unterſcheidet ſich als reine und als empiriſche. Die reine enthält lediglich den Ausdruck der Spontaneität unſeres Geiſtes in der Vorſtellung: „ich denke." Die empiriſche dagegen iſt dasjenige Selbſtbewußtſein, welches zu jeder einzelnen, durch Affection der Sinnlichkeit gegebenen Vorſtellung unmittelbar hinzukommt und ſich zum Beiſpiel in den Vorſtellungen ausdrückt: „ich ſehe, ich höre den beſtimmten Gegenſtand dort." Alle unſere beſonderen Aeußerungen der empiriſchen Apperception in den einzelnen Wahrnehmungen und Reflexionen werden in dem allgemeinen Selbſtbewußtſein, in dem Bewußtſein eines einzigen Ich's verbunden. Die Einheit, welche vermöge dieſer Verbindung entſteht, iſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Durch ſie wird die reflectirende Anerkennung erſt möglich, daß das Ich oder das Selbſtbewußtſein in allen einzelnen Vorſtellungen das nämliche iſt, worin die analytiſche Einheit der Apperception beſteht. Wie der oberſte Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung im Bezug auf die Sinnlichkeit dieſer iſt: daß das Mannigfaltige der Anſchauungen unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit ſtehe, ſo iſt der oberſte Grundſatz der Möglichkeit aller Erkenntniß im Bezug auf den Verſtand, inſofern die gegebenen Anſchauungen in einem Bewußtſein müſſen verknüpft werden können: daß das Mannigfaltige der Anſchauungen unter den Bedingungen der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſich befinde. Die Einheit der Apperception heißt die objective, weil durch ſie alles in einer Anſchauung gege-

bene Mannigfaltige in dem Begriff eines Objectes vereinigt wird, was z. B. in dem Urtheile ſich ausſpricht: dieſer Körper iſt hart. Sie muß von der ſubjectiven Einheit des Bewußtſeins unterſchieden werden, als einer bloßen Beſtimmung des inneren Sinnes, durch welche das Mannigfaltige der Anſchauung zum Behuf der Apperception empiriſch gegeben wird, wie dies z. B. in dem Ausdruck erſcheint: ich fühle dieſen Körper als einen harten. Jedes Urtheil iſt nichts Anderes, als eine Weiſe, wie unſer Geiſt gegebene Erkenntniſſe zur objectiven Einheit der Apperception bringt; die Copula „iſt" dient dazu, die objective Einheit von der ſubjectiven zu unterſcheiden. So fällt alſo das in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige nothwendig unter die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, und die Handlung des Verſtandes, durch welche das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen — ſie mögen nun Anſchauungen oder Begriffe ſein — unter die Apperception gebracht wird, beſteht in der logiſchen Function des Urtheilens. Demzufolge muß alles Mannigfaltige, welches für uns den Gegenſtand einer Erkenntniß ausmachen ſoll, in Anſehung einer der logiſchen Urtheilsweiſen beſtimmt ſein, um hierdurch zur bewußtvollen Anerkennung zu gelangen. Nun ſind es die Kategorieen, deren Bedeutung und Eigenthümlichkeit in den verſchiedenen Arten des Urtheiles ſich kundgibt. Alſo iſt das Reſultat hiervon: daß das Mannigfaltige in jeder gegebenen Anſchauung nothwendig unter den Kategorieen ſteht, und daß der Gebrauch der Kategorieen die nothwendige Bedingung für die Möglichkeit und Wirklichkeit unſerer Erfahrung iſt. Es verſteht ſich, daß die Kategorieen nur Regeln für einen Verſtand ſind, wie der menſchliche, deſſen ganzes Vermögen im Denken beſteht, das heißt, welcher nichts Anderes vermag, als das in der Anſchauung ihm dargebotene Mannigfaltige durch ſeine Syntheſis zur Einheit der Apperception zu bringen, der alſo für ſich gar nichts

erkennt, ſondern lediglich den Stoff der Erkenntniß, die ihm gegebenen Anſchauungen verbindet und ordnet. Uebrigens läßt ſich von der Eigenthümlichkeit unſeres Verſtandes, nach welcher er bloß vermittelſt der Kategorieen, und nur bei dieſer Art und Zahl derſelben die Einheit der Apperception zu Stande bringen kann, eben ſo wenig ein fernerer Grund angeben, als von der Thatſache, daß wir gerade dieſe und keine anderen Functionen des Urtheiles beſitzen, und daß der Raum und die Zeit die einzigen Formen der für uns möglichen Anſchauung ſind [1]).

366. Für die Anwendung der Kategorieen auf die Erſcheinungen bedarf es einer vermittelnden Vorſtellungsweiſe. Denn der Gegenſtand, der einem Begriff untergeordnet werden ſoll, muß demſelben gleichartig ſein. Aber die urſprünglichen reinen Verſtandesbegriffe ſind den ſinnlichen Anſchauungen an und für ſich ganz ungleichartig und werden in ihnen nicht angetroffen. Die in Rede ſtehenden vermittelnden Vorſtellungen müſſen einerſeits mit der Kategorie, andrerſeits mit der Erſcheinung etwas Uebereinſtimmendes haben, und folglich eben ſo wohl intellectuell und a priori vorhanden, als ſinnlich ſein. Sie beruhen daher auf einer a priori erfolgenden Zeitbeſtimmung. Denn die Zeitbeſtimmung iſt theils den Kategorieen inſofern gleichartig, als ſie Allgemeinheit beſitzt und auf eine aprioriſche Regel ſich gründet, theils auch den Erſcheinungen gleichartig, da die Zeit in jeder empiriſchen Anſchauung enthalten iſt. Kant nennt dieſe vermittelnden intellectuell-ſinnlichen Vorſtellungen die reinen oder transcendentalen Schemata der Kategorieen, welche in folgender Zuſammenſtellung hervortreten:

---

[1]) l. c. §. 16—23.

Schema der Kategorieen d. Quantität:

Einheit:	Zahl.
Vielheit:	Zahl.
Allheit:	Zahl.

Schemata der Kategorieen der Qualität:

Realität:	Sein in der Zeit, erfüllte Zeit.
Negation:	Nichtſein in der Zeit, leere Zeit.
Limitation:	Ein gewiſſer Grad der Zeiterfüllung.

Schemata der Kategorieen der Relation:

Subſtanz:	Beharrlichkeit des Seienden in der Zeit.
Cauſalität:	Succeſſion des Mannigfaltigen.
Gemeinſchaft:	Coexiſtenz der Beſtimmungen der einen Subſtanz mit denen der andern.

Schemata der Kategorien der Modalität:

Möglichkeit:	Uebereinſtimmung der Vorſtellung eines Gegenſtandes mit den Zeitbeſtimmungen überhaupt.
Daſein:	Daſein in einer beſtimmten Zeit.
Nothwendigkeit:	Daſein zu aller Zeit.

Gemäß der Bedeutung dieſer Schemata, als der unerläßlichen Bedingungen, um den reinen Verſtandesbegriffen die Beziehung auf Gegenſtände zu verſchaffen, verſtatten die Kategorieen keinen andern wahren Erkenntnißgebrauch, als einen empiriſchen, indem ſie bloß dazu dienen, daß die für uns vorhandenen Erſcheinungen allgemeinen Regeln der Syntheſis unterworfen und hiermit für eine durchgängige Verknüpfung in unſerer Erfahrung geeignet werden [1]).

367. Die für den menſchlichen Geiſt nothwendige Weiſe der Anwendung ſeiner Anſchauungsformen und ſeiner Kategorieen auf den Wahrnehmungsſtoff ſpricht ſich in folgenden oberſten ſynthetiſchen Grundſätzen des reinen Verſtandes aus. 1) Alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach, weil ſie

---

[1]) l. c. II. Th. I. Abth. II. Bd. 1ſt. Hauptſt.

nicht anders, als unter den Formen des Raumes und der Zeit apprehendirt werden können, extenſive Größen. Auf dieſen Grundſatz ſtützen ſich die Axiome der Anſchauung [1]). 2) Alle Erſcheinungen ſind der Empfindung nach, da jede Empfindung einen beſtimmten Grad hat und der Verſtärkung wie der Abnahme fähig iſt, intenſive Größen. Auf dieſem Grundſatze beruhen die Anticipationen der Wahrnehmung [2]). 3) Die Erſcheinungen ſtehen unter nothwendigen Zeitbeſtimmungen. Theils enthalten ſie das Subſtanzielle, welches beharrt, und das Accidentelle, welches wechſelt. Theils ſind ſie in Hinſicht des Wechſels der Accidenzen dem Geſetze der durch das Verhältniß von Urſache und Wirkung erfolgenden Verknüpfung unterworfen. Theils befinden ſie ſich als Subſtanzen hinſichtlich ihrer Accidenzen in durchgängiger Wechſelwirkung. Aus dieſem Grundſatz entſpringen die Analogieen der Erfahrung [3]). 4) Endlich ſind die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt in den Grundſätzen enthalten:

---

[1]) Solche Axiome ſind z. B.: zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine einzige gerade Linie möglich; durch drei Puncte, welche in keiner geraden Linie liegen, geht nur eine einzige Ebene.

[2]) Dasjenige heißt hier Anticipation, was ſich im Bezug auf die Empfindung a priori erkennen läßt. Hierher gehören die Grundſätze: jede einzelne Empfindung erfüllt nur einen einzigen Augenblick, und hat keine extenſive, ſondern bloß eine intenſive Größe. Aus keiner Wahrnehmung kann ein gänzlicher Mangel alles Realen gefolgert werden. Eine Erſcheinung kann in kleineren Graden ebenſowohl den Raum erfüllen, als in größeren. Jede Veränderung iſt ſtetig.

[3]) Analogie bedeutet hier die Gleichheit zweier Verhältniſſe. Analogieen der Erfahrung ſind die Erkenntniſſe, daß in allen Erſcheinungen Beſtimmungen vorkommen müſſen, welche ſich zu einander verhalten, theils wie die Subſtanz zum Accidens, theils wie die Urſache zur Wirkung, theils wie die eine Wechſelwirkung zu der andern.

a) was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmt, iſt möglich, kann erſcheinen, b) was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zuſammenſtimmt, iſt wirklich, befindet ſich unter den Erſcheinungen, c) dasjenige, deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt nothwendig, muß ſich unter den Erſcheinungen befinden [1]).

368. Von dem Verſtand im engeren Sinn unterſcheidet ſich die Vernunft als die Fähigkeit, durch die ihr eigenthümlichen Principien die Verſtandesregeln ſelbſt zu einem Ganzen zu vereinigen. Die theoretiſche Vernunft ſucht in der ihr angehörigen Vorſtellungsweiſe von dem Sinnlichen zu dem Ueberſinnlichen, von dem Abhängigen zu dem ſchlechthin Selbſtändigen ſich zu erheben, indem ſie die Anwendung der Kategorieen der Relation bis in das Unbedingte erweitert. Dem gemäß folgert ſie aus dem Daſein der Erſcheinungswelt: erſtlich vermittelſt der kategoriſchen Schlußweiſe nach der Kategorie der Subſiſtenz und Inhärenz das Daſein letzter Subjecte, welche allen Prädicatsbeſtimmungen zum Grunde liegen, zweitens vermittelſt der hypothetiſchen Schlußweiſe nach der Kategorie der Cauſalität und Dependenz die abſolute Einheit in der Reihe der Bedingungen des Erſcheinenden, drittens vermittelſt der disjunctiven Schlußweiſe nach der Kategorie der Gemeinſchaft die abſolute Einheit der Bedingung aller Gegenſtände des Denkens überhaupt. So ſind alſo in der Vernunft folgende drei Ideen a priori vorhanden, theils die Idee eines letzten Subjectes, eines ſubſiſtirenden Dinges an ſich, welches ſowohl objectiv den Gegenſtand der Ontologie, wie auch ſubjectiv den Gegenſtand der Pſychologie ausmacht, theils die Idee der unbe-

---

[1]) l. c. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. 3t. Abſchn. — III. Hauptſt. Vergl. Proleg. §. 23 — 39.

dingten Totalität aller Erſcheinungen, mithin die Idee des Weltganzen, des Gegenſtandes der Kosmologie, theils endlich die Idee eines Weſens, welches den oberſten Grund der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, in ſich begreift, die Idee der Gottheit, des Gegenſtandes der Theologie. Dieſe reinen Vernunftbegriffe oder transcendentalen und ſpeculativen Ideen haben die Tendenz, die ſynthetiſche Einheit, welche in den Kategorieen gedacht wird, zu einer allumfaſſenden abſoluten Einheit zu erheben. Weil uns aber die Erfahrung niemals etwas Unbedingtes darſtellt, ſo kann man keinen objectiven Gebrauch von ihnen zu machen verſuchen, der nicht transcendent wäre, nicht die Grenzen der mit Hülfe der Kategorieen für uns erreichbaren Erkenntniß überſchritte. Deshalb iſt keine Aufgabe der bisherigen Metaphyſik wiſſenſchaftlich zu löſen, nicht möglich iſt eine Wiſſenſchaft der Ontologie, der rationalen Pſychologie, der Kosmologie und der Theologie [1]).

369. Da wir zu den ſpeculativen Ideen durch eine für unſere Vernunft ihrer Natur nach unerläßliche Folgerungsweiſe geführt werden, ſo finden ſich in unſerem Denken Schlüſſe, die keine erfahrungsmäßigen Vorderſätze enthalten, und in denen wir aus einem bekannten Gegenſtand das Daſein eines andern herleiten, von welchem wir durchaus keine Kenntniß beſitzen, während wir ihm gleichwohl zufolge eines unvermeidlichen Scheines Wirklichkeit zuſchreiben. Nach der Zahl der Ideen gibt es drei Weiſen ſolcher dialektiſcher Vernunftſchlüſſe. In der erſten Weiſe, welche der „transcendentale Paralogismus" genannt werden kann, weil er der Form nach falſch iſt, ungeachtet er in der Natur der Vernunft ſelbſt ſeinen Grund hat, ſchließen wir von dem trans-

---

[1]) Krit. d. r. V. II. Th. II. Abth. 1. B. 1ſt. 2t. u. 3t. Abſchn.

cendentalen Begriffe des Subjectes, der nichts Mannigfaltiges in ſich befaßt, auf die unbedingte Einheit dieſes Subjectes ſelbſt. Die zweite folgert daraus, daß wir von der vollſtändigen ſynthetiſchen Einheit der Reihe aller Bedingungen im Bezug auf die gegebenen Erſcheinungen, ſo wie dieſe Einheit auf der einen Seite ſich darſtellt, einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff erhalten, auf die Richtigkeit der entgegenſtehenden Einheit, von der wir gleichfalls keinen haltbaren Begriff uns zu bilden vermögen. Der Zuſtand der Intelligenz bei dieſer Schlußart iſt die „Antinomie der reinen Vernunft" zu nennen [1]). Endlich nach der dritten Weiſe ſchließen wir von der Totalität der Bedingungen, unter denen wir Gegenſtände überhaupt, inſofern ſie uns gegeben werden können, denken, auf die unbedingte ſynthetiſche Einheit aller Bedingungen für die Möglichkeit der Dinge überhaupt, alſo auf ein Weſen aller Weſen, deſſen Sein und Nothwendigkeit uns unbegreiflich iſt. Dieſer dialektiſche Schluß kann das „Ideal der reinen Vernunft" heißen.

370. Die Antinomie der reinen Vernunft enthält den gegenſeitigen Widerſpruch transcendentaler Ideen. Erſtlich wird mit gleicher Gültigkeit durch Vernunftſchlüſſe der zeitliche Urſprung nebſt der räumlichen Beſchränktheit der Welt auf der einen Seite, und die Unendlichkeit der Welt in zeitlicher und in räumlicher Hinſicht auf der andern Seite bewieſen. Hier ſtehen nämlich folgende Theſis und folgende Antitheſis einander gegenüber. 1) Theſis: „die Welt hat einen Anfang in der Zeit und iſt dem Raume nach in Grenzen eingeſchloſſen". Man nehme zunächſt an, ihr komme kein zeitlicher Beginn zu, ſo iſt bis zu jedem gegebenen Zeitpunct eine Ewigkeit abgelaufen, mithin eine unendliche

[1]) l. c. II. B. II. Hauptſt. 1—8. Abſchn. Vergl. Prolegom. §. 50—54.

Reihe nach einander hervorgetretener Zuſtände verfloſſen. Nun beſteht aber darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch allen Zuwachs des Aufeinanderfolgenden niemals vollendet werden kann. Deshalb iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, und ein Anfang in der Zeit eine nothwendige Bedingung des Daſeins der Welt. Wäre ſie ferner dem Raume nach grenzenlos, ſo würde ſie ein unbeſchränktes gegebenes Ganzes von zugleich vorhandenen Dingen ſein. Die Größe aber eines Gegenſtandes, welcher nicht innerhalb gewiſſer anſchaulicher Grenzen gegeben wird, vermögen wir auf keine andere Art, als vermittelſt der allmähligen Zuſammenſetzung der Theile zu unſerem Bewußtſein zu bringen; folglich wird uns die Totalität eines ſolchen Gegenſtandes nur durch die vollendete Zuſammenſetzung vorſtellbar. Um demnach die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßten wir die nach und nach erfolgende Aneinanderreihung der Theile des ſchrankenlos Ausgedehnten in unſerer Vorſtellung vollendet haben; alſo müßte eine unendliche Zeit bei der Durchzählung aller neben einander vorhandener Dinge als abgelaufen angeſehen werden, welches unmöglich iſt. Daher läßt ſich ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes betrachten, und die Welt muß in räumlicher Hinſicht begrenzt ſein. 2) Antitheſis: „die Welt iſt ohne Anfang in der Zeit und ohne Grenzen im Raume.“ Geſetzt, ſie hätte jenen Anfang, ſo müßte ihr eine Zeit vorhergegangen ſein, in welcher ſie nicht war, mithin eine leere Zeit. In einer leeren Zeit iſt aber kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich, weil kein Theil einer ſolchen vor dem anderen eine Bedingung voraus hat, durch welche ſich in ihm das Daſein von dem Nichtſein unterſchiede. Folglich mag zwar manche Reihe von Dingen ihren Anfang in der Welt nehmen, ſie ſelbſt aber kann keinen zeitlichen Beginn haben. Wäre zweitens ihre Ausdehnung begrenzt, ſo befände ſie

ſich in einem ſchrankenloſen leeren Raum. Es würde daher ein Verhältniß der Dinge nicht nur im Raume, ſondern auch zu demſelben angetroffen werden. Nun iſt aber die Welt ein allumfaſſendes Ganze und außerhalb ihrer kein Gegenſtand der Anſchauung zu finden, mit welchem ſie in Beziehung ſtehen könnte. Daher würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß zu keinem Gegenſtande ſein. Ein ſolches iſt Nichts. Sonach iſt auch die Begrenzung des Ausgedehnten durch den leeren Raum etwas Nichtiges, und die Welt hat dem Raume nach keine Schranken.

371. Ferner ſchließt die Vernunft mit dem nämlichen Fug und Recht, theils, daß alles Zuſammengeſetzte in der Welt aus einfachen Subſtanzen beſteht, theils, daß es keine anderen, als zuſammengeſetzte Subſtanzen gibt. Hier lautet 1) die Theſis: „eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen; es gibt durchaus nichts, als das Einfache und das aus dem Einfachen Zuſammengeſetzte.“ Denn angenommen, die zuſammengeſetzten Subſtanzen beſtänden nicht aus einfachen Theilen, ſo würde, wenn wir alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufheben, kein zuſammengeſetzter Theil, und da es nach der Vorausſetzung keine einfachen Theile gibt, auch kein einfacher, mithin gar nichts vorhanden ſein. Es ſind hier alſo nur zwei Fälle ſtatthaft. Entweder iſt die völlige Trennung des Zuſammengeſetzten etwas Undenkbares, oder es muß nach dieſer Trennung das Einfache übrig bleiben. Im erſten Falle würde das Zuſammengeſetzte nicht aus Subſtanzen beſtehen, weil bei ihnen als für ſich beharrlichen Weſen eine ſolche Verbindung nur ein zufälliger Zuſtand iſt, von welchem ihre Fortdauer nicht abhängen kann. Dieſer Fall widerſpricht der Vorausſetzung, und ſo ergibt ſich der zweite als nothwendig. Dem gegenüber ſteht 2) die Antitheſis: „kein

zuſammengeſetztes Ding beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt durchaus nichts Einfaches in der Welt.“ Man nehme an, einem zuſammengeſetzten Dinge liege eine Anzahl einfacher Theile zum Grunde. Dann müßte der von ihm beſetzte Raum eben ſo viele Theile enthalten, und ein jeder Beſtandtheil des Zuſammengeſetzten, ſogar jeder einfache Grundbeſtandtheil, würde einen Raum einnehmen. Da aber alles Reale, was irgend einen Raum umfaßt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in ſich begreift, mithin zuſammengeſetzt und zwar aus Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt, ſo würde der Widerſpruch herauskommen, daß das Einfache ein ſubſtantielles Zuſammengeſetztes wäre. Der zweite Satz der Antitheſis, daß in der Welt durchaus nichts Einfaches exiſtirt, bedeutet hier nur ſo viel: das Daſein des ſchlechthin Einfachen ſei aus keiner Wahrnehmung, weder aus einer äußeren, noch aus einer inneren, darzuthun. Denn man ſetze den Fall, es laſſe ſich für die transcendentale Idee des Einfachen ein Gegenſtand in der Erfahrung antreffen, ſo müßte die empiriſche Anſchauung irgend eines Dinges als eine ſolche erkannt werden, welche ſchlechthin nichts außer einander Befindliches enthielte. Nun iſt es aber keineswegs verſtattet, aus der Unbekanntſchaft mit einem ſolchen Mannigfaltigen die gänzliche Unmöglichkeit deſſelben in der Anſchauung eines Objectes zu folgern, und doch wäre zur wahren Einfachheit dieſe Unmöglichkeit erfoderlich. Hieraus ergibt ſich, daß jene aus keiner Wahrnehmung geſchloſſen werden und daß ein ſchlechthin einfaches Object niemals in der Erfahrung, oder, was daſſelbe ſagt, in der Sinnenwelt für uns hervortreten kann.

372. Hierzu kommt drittens der Widerſtreit zwiſchen den Vernunftvorſtellungen einer freien Urſachlichkeit und einer bloßen Naturnothwendigkeit im Bezug auf den letzten Grund der Naturbegebenheiten. Auf der einen Seite macht

ſich 1) die Theſis geltend: „die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abzuleiten ſind; es iſt nothwendig, zur Erklärung derſelben noch eine Cauſalität durch Freiheit anzunehmen.“ Denn gäbe es keine andere Wirkſamkeit, als nach Geſetzen der Natur, ſo würde Alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand vorausſetzen, aus welchem es, einer Regel gemäß, unausbleiblich hervorginge. Hiernach wäre ein ſchlechterdings erſter Anfang undenkbar und es fände überhaupt keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen Statt. Nun zeigt ſich aber darin ein allgemeines Naturgeſetz, daß ohne eine hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchieht. Alſo ſteht der Satz, daß alle Urſachlichkeit bloß nach Naturgeſetzen möglich ſei, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, und unſere Anerkennung wird zu einer unbedingten Spontaneität geführt, zu einer letzten Urſache, welche von ſelbſt mit unbeſchränkter Freiheit den Anfang einer nach Naturgeſetzen fortlaufenden Reihe von Erſcheinungen ſetzt. Dagegen ſpricht 2) die Antitheſis aus: „es gibt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht lediglich nach Naturgeſetzen.“ Wenn eine letzte Welturſache vorhanden wäre, die mit unbedingter Freiheit den Anfang der Begebenheiten hervorgebracht hätte, ſo würde ihrer Wirkſamkeit nichts nach beſtändigen Geſetzen ſie beſtimmendes vorhergehen. Jeder Anfang einer Handlung ſetzt aber einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung einen ſolchen Zuſtand voraus, welcher mit dem vorhergehenden in gar keinem Cauſalzuſammenhange ſteht. Folglich widerſtreitet die Spontaneität der Welturſache dem Cauſalgeſetz. Unter ihrer Vorausſetzung würde eine Verbindung der auf einander folgenden Zuſtände wirkender Urſachen gedacht werden müſſen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich wäre, die alſo auch in keiner Erfahrung an-

getroffen werden könnte und mithin ein leeres Gedankending iſt.

373. Endlich viertens wird die Vorausſetzung des Zuſammenhangs eines ſchlechthin nothwendigen Weſens mit der Welt nach der einen Folgerungsweiſe von der Vernunft angenommen, nach der andern verworfen. 1) Die Theſis nämlich behauptet: „zu der Welt gehört etwas, welches entweder als ihr Theil, oder als ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.“ Die Sinnenwelt, das Ganze aller Erſcheinungen, enthält eine Reihe von Veränderungen; jede Veränderung aber ſteht unter einer Bedingung, welche ihr zeitlich vorhergeht und vermöge deren ſie erfolgen muß. Nun wird durch das Daſein eines jeden Bedingten eine vollſtändige Reihe von Bedingungen erfodert, die bis zu dem ſchlechthin Unbedingten ſich erſtreckt, welches allein an ſich ſelbſt nothwendig iſt. Dieſes Unbedingte muß zur Sinnenwelt gehören, ſonſt könnte die Reihe der Weltveränderungen von ihm ihren Beginn nicht ableiten. Denn der Anfang einer Zeitreihe kann nur durch dasjenige beſtimmt werden, was zeitlich vorangeht, und ſonach muß die oberſte Bedingung des Anfanges einer Reihe von Veränderungen zu einer Zeit exiſtiren, da die Reihe noch nicht vorhanden war. Aus dieſem Grunde gehört die Wirkſamkeit der nothwendigen Urſache der Veränderungen, und mithin die Urſache ſelbſt, zu der Zeit, und weil ſie hierzu gehört, liegt ſie im Gebiete der Erſcheinung, an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt. Sie kann daher nicht von der Sinnenwelt abgeſondert gedacht werden, und folglich iſt in der Welt ſelbſt etwas ſchlechthin Nothwendiges enthalten, es mag nun dieſes die Totalität der Weltreihe, oder nur ein Theil derſelben ſein. 2) Umgekehrt behauptet die Antitheſis: „es exiſtirt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.“ Geſetzt,

die Welt ſelbſt wäre ein nothwendiges Weſen, oder in ihr wäre ein ſolches enthalten, ſo würde entweder in der Reihe ihrer Veränderungen ein unbedingt nothwendiger und durch keine Urſache begründeter Anfang ſein, welches dem dynamiſchen Geſetze der Beſtimmung aller Erſcheinungen in der Zeit widerſtreitet; oder die Reihe wäre anfangslos, und obgleich in ihren ſämmtlichen Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch nothwendig und unbedingt, welches ſich widerſpricht, weil der Charakter der Nothwendigkeit dem Daſein einer Menge nicht angehören kann, wenn er keinem einzigen Theile derſelben zukommt. Hielte man dagegen die Vorſtellung feſt, es gebe außerhalb der Welt eine an ſich nothwendige Urſache des Seins der Dinge, ſo würde dieſelbe das oberſte Glied in der Reihe der Urſachen der Weltveränderungen ſein. Dann müßte ſie aber auch beginnen zu handeln; ihr Wirken würde in die Zeit, und eben deshalb in den Inbegriff der Erſcheinungen fallen, folglich würde ſie nicht außerhalb der Welt ſein. Daher exiſtirt weder in der Welt noch außerhalb derſelben ein ſchlechthin nothwendiges Weſen als ihre Urſache.

374. Die nachgewieſene Antinomie der reinen Vernunft wird dadurch für uns aufgehoben, daß wir in Folge der früheren Betrachtungen ihre dialektiſche Beſchaffenheit anerkennen. Sie iſt nämlich bloß ein Widerſtreit des Scheines, welcher unvermeidlich eintritt, wenn man die Idee der unbeſchränkten Vollſtändigkeit des Ganzen, welche einzig für die Dinge, wie ſie an ſich ſind, Bedeutung haben kann, auf die Erſcheinungen anwendet. Es läßt ſich übrigens aus ihr, ſo ſehr ſie auch zur Vereitlung aller dogmatiſchen Beſtrebungen gereicht, dennoch ein wiſſenſchaftlicher Gewinn für die Kritik des Erkenntnißvermögens ziehen, indem man vermittelſt ihrer die oben direct bewieſene transcendentale Idealität der Erſcheinungen indirect darthut. Dieſer indirecte

Beweis beſteht in folgendem Dilemma. Wenn die Welt, als Inbegriff aller Erſcheinungen, ein an ſich exiſtirendes Ganze wäre, ſo müßte ſie entweder endlich oder unendlich ſein. Nun iſt ſowohl der erſte, als der zweite dieſer beiden entgegengeſetzten Fälle undenkbar; folglich iſt es falſch, daß die Welt, in dem bezeichneten Sinn, ein an ſich exiſtirendes Ganze ſei. Hieraus wird offenbar, daß die Erſcheinungen als ſolche überhaupt, ungeachtet ihnen etwas gegenſtändlich Wirkliches zum Grunde liegt, außerhalb unſeres Vorſtellens nichts ſind [1]).

375. Hiernach iſt der Grundſatz der unbedingten Vollſtändigkeit in der Reihe der Bedingungen kein Princip für die Erfahrung und gehört mithin nicht dem Verſtand an. Eben ſo wenig iſt er ein „conſtitutives Vernunftprincip", nach welchem die Erkenntniß der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung hinaus erweitert werden könnte. Vielmehr darf er nur als eine Regel betrachtet werden, welche im Bezug auf die Folge der Bedingungen gegebener Erſcheinungen unſeren Gedanken eine rückwärts ſchreitende, alſo aufwärts ſteigende Bewegung gebietet, der es niemals verſtattet iſt, bei einem ſchlechthin Unbedingten ſtehen zu bleiben. Er leitet zu einer möglichſt großen Erweiterung der Erfahrung an, indem er keine empiriſche Grenze als eine letzte und unbedingte gelten läßt, und in dieſer ſeiner gültigen Bedeutung verdient er den Namen eines „regulativen Vernunftprincipes." Bei ſeiner richtigen Anwendung auf die vier kosmologiſchen Fragen macht ſich die Wahrheit geltend, daß im Aufſteigen von dem Bedingten zu dem Bedingenden innerhalb des Kreiſes der Erfahrung kein ſchlechthin letzter, nur ſetzender und nichts vorausſetzender Grund

---

[1]) l. c. II. Buch. II. Hauptſt. 1—3 Abſchn. Proleg. §. 50—54.

angetroffen werden kann. Demzufolge ergibt ſich als Antwort auf die erſte Frage, welche die Weltgröße betrifft: der Welt kommt kein Anfangspunct in der Zeit und keine äußerſte Grenze im Raume für unſere Vorſtellung zu; denn ſie beſitzt keine abſolute Größe, ſondern der Begriff ihrer Größe wird nur durch eine rückſchreitende Gedankenbewegung gewonnen, welche von einem jeden Glied in der Reihe ihrer Erſcheinungen, als von einem Bedingten, ſtets zu einem noch entfernteren ſich wenden muß und ſo in die unbeſtimmbare Weite geht. Die zweite Frage nach der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung iſt zu beantworten: ein ſolches Ganze bleibt in das Unendliche theilbar, weil die Theile, als die Bedingungen in ihm als dem Bedingten enthalten und zugleich mit ihm gegeben ſind. Deſſenungeachtet dürfen wir nicht behaupten, es beſtehe aus unendlich vielen Theilen, weil der Regreſſus in der Theilung eine nach und nach erfolgende Handlung iſt, welche nie vollendet werden kann. Im Bezug auf die dritte Frage nach der unbedingten Urſache der Weltbegebenheiten müſſen wir dies als entſchieden gewiß feſthalten, daß keine Urſache in der Erſcheinung ſich findet, die an der Spitze einer Reihe ſtehen könnte, ohne von einem höheren Grund abhängig zu ſein, ſondern daß alle Wirkungen der Natururſachen in der Zeitfolge ſelbſt wiederum etwas Bewirktes ſind. Endlich in Hinſicht der vierten kosmologiſchen Frage, wie es ſich mit dem Daſein eines nothwendigen Weſens verhalte, welches die oberſte Bedingung alles Veränderlichen ſei, gibt uns das regulative Princip der Vernunft folgende Auskunft. In der Sinnenwelt hat Alles ein erfahrungsmäßig bedingtes Daſein; nichts berechtigt uns in ihr, irgend einen beſtimmten Gegenſtand aus einer Bedingung jenſeits der empiriſchen Reihe abzuleiten, oder ihn in der Reihe ſelbſt für etwas ſchlechterdings Unabhängiges und Selbſtändiges zu halten. Jedoch iſt hiernach keineswegs in Abrede zu ziehen,

daß nicht die Wirklichkeit und Möglichkeit der ganzen Reihe in irgend einem intelligibelen, über alle empiriſche Bedingungen erhabenen Weſen gegründet ſein könne [1]).

376. Nach der Erwägung des Paralogismus und der Antinomie der reinen Vernunft bleibt uns noch die Betrachtung ihres Ideales übrig. Ein Ideal überhaupt iſt eine individualiſirte Idee, alſo ein einzelnes, durch die Idee allein beſtimmbares oder gar beſtimmtes Ding. Das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt, beſteht in der Vorſtellung eines allerrealſten, die Eigenſchaften der Realität ohne irgend eine Negation in ſich vereinigenden Weſens. Es iſt das einzige, weil nur in dieſem Fall ein an ſich allgemeiner Begriff eines Gegenſtandes durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt und als eine Individualvorſtellung anerkannt werden kann. Unſere Vernunft faßt dieſe Idee, um auf ein unbedingtes Ganze des durchgängig Beſtimmenden die bedingte Beſtimmung des Eingeſchränkten zurückzuführen. Demnach iſt ihr jenes Ideal das Urbild aller beſchränkten Dinge, welche insgeſammt, als mangelhafte Abbilder, von ihm den Stoff zu ihrer Möglichkeit erhalten; daher wird die Möglichkeit dieſer Dinge als die abgeleitete, und nur die Möglichkeit des Inbegriffes aller Realitäten als die urſprüngliche angeſehen. Denn die Verneinungen, die einzigen Prädicate, durch welche das Uebrige von dem allerrealſten Weſen ſich unterſcheidet, ſind bloße Einſchränkungen der höchſten Realität, ſie ſetzen folglich dieſe voraus und ſind dem Inhalte nach bloß aus ihr hergeleitet. Die Mannigfaltigkeit der Dinge iſt nur eine vielfältige Art, den Begriff des vollkommenſten Realen, der ihr gemeinſchaftliches Subſtrat iſt, einzuſchränken, ſo wie die verſchiedenen Figuren nur als mannigfache Arten, den unendlichen Raum

---

[1]) l. c. 9t. Abſchn.

einzuſchränken, möglich ſind. Deshalb wird der bloß in unſerer Vernunft befindliche Gegenſtand ihres Ideales das „Urweſen", und indem er kein Weſen über ſich hat, das „höchſte Weſen", auch, inſofern alles Bedingte unter ihm ſteht, das „Weſen aller Weſen" genannt. Dieſe Ausdrücke ſtellen keinesweges das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu anderen Dingen, ſondern ein Verhältniß der Idee zu Begriffen dar, deſſen Vorſtellung uns in völliger Unwiſſenheit über das Sein des ſo gedachten und bezeichneten Weſens läßt.

377. Es fragt ſich noch, wie die Vernunft dazu kommt, die Möglichkeit der ſämmtlichen als abhängig betrachteten Dinge aus einer höchſten Wirklichkeit abzuleiten und dann vorauszuſetzen, daß dieſe Wirklichkeit in einem beſonderen Urweſen enthalten ſei? Die Antwort hierauf bietet ſich aus den Unterſuchungen über die reinen Verſtandesbegriffe dar. Uns können keine anderen Gegenſtände, als die ſinnenfälligen, und dieſe nur in dem Zuſammenhange der möglichen Erfahrung gegeben werden; demzufolge iſt nichts für uns ein Gegenſtand, wenn es nicht den Inbegriff aller erfahrungsmäßigen Wirklichkeit als die Bedingung ſeiner Möglichkeit vorausſetzt. Vermöge einer natürlichen Täuſchung ſchreiben wir nun einem bloß von den ſinnenfälligen Objecten geltenden Grundſatze Gültigkeit im Bezug auf alles Denkbare zu. Dergeſtalt erheben wir das empiriſche Princip für unſere Begriffe der Möglichkeit erſcheinender Dinge zu einem transcendentalen Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt. Daß wir alsdann die ſo gebildete Idee eines Inbegriffes der geſammten Realität hypoſtaſiren, hat darin ſeinen Grund, weil wir zuvörderſt die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauches unſeres Verſtandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialektiſch verwandeln, und an dieſem Ganzen der Erſcheinung uns ein einzelnes

Ding denken, dem wir alle in der Erfahrung hervortretende Wirklichkeit zueignen. Dieſes verwechſeln wir nachher, zufolge der erwähnten transcendentalen Erſchleichung, mit dem Begriff eines Weſens, welches die realen Bedingungen zur durchgängigen Beſtimmung der Dinge insgeſammt hergeben ſoll [1]).

2). Kritik der praktiſchen Vernunft.

378. Unſere Vernunft wirkt nicht bloß theoretiſch, indem ſie nach einer unbedingten Einheit des Erkennbaren trachtet, ſondern auch praktiſch, inſofern ſie den Willen zum Handeln beſtimmt und ihm die Geſetze des Thuns und Unterlaſſens vorſchreibt. Der Wille iſt das Vermögen eines ſinnlich-vernünftigen Weſens, abſichtlich entweder Gegenſtände hervorzubringen, welche den Vorſtellungen entſprechen, oder zu ihrer Bewirkung wenigſtens ſich ſelbſt nach gedachten Regeln zu beſtimmen, mag nun die phyſiſche Kraft für die Bewerkſtelligung hinreichen oder nicht. Ein praktiſcher Grund iſt ein empiriſcher, wenn er eine „Materie des Begehrungsvermögens," das heißt einen Gegenſtand vorausſetzt, deſſen Erlangung oder Verwirklichung begehrt wird. Denn ein ſolches Verlangen kann auf kein anderes Ziel, als auf den Gewinn von Luſt gerichtet ſein, und es läßt ſich immer nur erfahrungsmäßig erkennen, ob Gegenſtände mit Luſt und mit Unluſt verknüpft, oder ob ſie in dieſer Hinſicht für uns gleichgültig ſind. Ein Princip aber, welches ſich auf Empfänglichkeit für Luſt und Unluſt und folglich auf Erfahrung gründet, iſt bloß zu einer Maxime und nicht zu einem Geſetze geeignet, weil es ihm an der objectiven Nothwendigkeit mangelt, die a priori erkannt werden muß. Demnach darf ein praktiſches Geſetz kein materiales, ſondern es muß ein formales ſein und allein durch ſeine Form, die ſich zu einer

[1]) l. c. III. Hauptſt. 1ſt. u. 2t. Abſchn. Proleg. §. 55.

allgemeinen und nothwendigen Geſetzgebung für den menſchlichen Willen eignet, den Beſtimmungsgrund unſeres Strebens und Thuns enthalten. In dieſer Eigenſchaft entſpringt es a priori aus der reinen Vernunft und lautet: handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als das Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne. Für den menſchlichen Willen, der nicht bloß durch Vernunft geleitet, ſondern auch durch ſubjective Motive angeregt und bewegt wird, tritt die Verbindlichkeit des Sittengeſetzes in der Form des Sollens, und zwar unbedingt gebietend als „kategoriſcher Imperativ" hervor. Von dem kategoriſchen unterſcheidet ſich der „hypothetiſche" Imperativ, welcher nur Handlungen als Mittel zu einem Zwecke verlangt. Durch die unbedingte ſittliche Geſetzgebung erweiſt ſich die Autonomie der praktiſchen Vernunft; dagegen ſind materiale Grundſätze heteronomiſch, da in ihnen der Wille durch etwas nicht zur Veruunft Gehöriges, durch Richtungen des ſinnlichen Begehrens Motive erhält. Inſoweit der Wille eine allgemeine geſetzgebende Form zu ſeiner Richtſchnur ergreift, iſt er von dem Cauſalzuſammenhange der Erſcheinungen unabhängig und beſitzt Freiheit im ſtrengſten Sinne, nämlich die unbedingte Spontaneität oder das Vermögen, eine Reihe von Veränderungen von ſelbſt anzufangen, ohne dem Einfluß einer vorausgehenden fremden Urſache zu unterliegen. So erhellt aus dem Daſein des nachgewieſenen Sittengeſetzes, daß die Freiheit in uns wirklich und als nothwendige Bedingung für die Gültigkeit der ſittlichen Geſetzgebung vorhanden iſt [1]).

379. Die Achtung gegen das Sittengeſetz iſt ein durch einen intellectuellen Grund bewirktes Gefühl, welches das

---

[1]) Krit. d. prakt. V. Einl. I. Th. I. B. 1ſt. Hauptſt. §. 1—8. Vergl. Grundleg. zur Metaph. der Sitten S. 39—52. 63.

moraliſche genannt werden kann und unter allen Gefühlen das einzige iſt, das wir völlig a priori erkennen und deſſen Nothwendigkeit wir einzuſehen vermögen, ſo wie auch auf ihm die einzige wahrhaft ſittliche Triebfeder zum Handeln beruht. Aus Achtung gegen das Sittengeſetz, folglich mit dem Bewußtſein einer freien Unterwerfung des Willens unter den kategoriſchen Imperativ, und mit Bezwingung aller Neigungen geſetzmäßig handeln, iſt „aus Pflicht handeln.“ Durch eine ſolche Handlungsweiſe wird diejenige Stufe der Sittlichkeit bezeichnet, welche das endliche Vernunftweſen zu erreichen vermag. Nur im Kampfe mit uns ſelbſt und durch Selbſtbezwingung nähern wir uns dem Ideale der Heiligkeit als demjenigen Zuſtande, in welchem keine ſubjective Maxime des Handelns dem Sittengeſetze widerſtreiten und die bloße Achtung deſſelben ſich in Liebe verwandeln würde. Die im Kampfe ſich bewährende Geſinnung, welche uns anhält, unſere Pflicht um ihrer ſelbſt willen zu erfüllen, iſt die Tugend.

380. Zu den bedingten Gegenſtänden unſeres Begehrens, welche unſeren Naturbedürfniſſen und Neigungen gemäß ſind, muß die reine praktiſche Vernunft als ſolche das Unbedingte ſuchen, nicht in der Bedeutung eines Beſtimmungsgrundes für unſer Wollen, da dieſer in dem moraliſchen Geſetze ſelbſt enthalten iſt, ſondern mit der Bedeutung der vollſtändigen Totalität des für uns Begehrungswerthen, in welcher Totalität das höchſte Gut beſteht. Dieſes höchſte Gut iſt die Vereinigung der vollkommenen Glückſeligkeit mit der ihrer durchaus würdigen vollendeten Tugend. Das an die Menſchheit ergehende Vernunftgebot, mit allen Kräften nach der Verwirklichung des höchſten Gutes zu ſtreben, kann nur inſofern erfüllt werden, als den Menſchen unvergängliche Fortdauer ihrer Perſönlichkeit nach dem irdiſchen Tode verliehen iſt, und als ein allmächtiges denkendes und wollendes

Weſen, welches unſere Glückſeligkeit mit unſerer Würdigkeit in Uebereinſtimmung zu ſetzen vermag, die phyſiſche und die moraliſche Weltordnung beherrſcht. Demzufolge führt jenes Vernunftgebot nothwendiger Weiſe zu den beiden vernünftigen Poſtulaten, 1) daß unſerem Selbſte die Unſterblichkeit angehöre, und 2) daß Gott exiſtire. Dieſe doppelte Ueberzeugung wird — ungeachtet der Unerkennbarkeit Gottes und des Weſens unſeres Geiſtes — durch die praktiſche Vernunft in der Eigenſchaft eines vernünftigen mit unſerer Pflichterfüllung unauflöslich verbundenen Glaubens begründet [1]).

3). Kritik der Urtheilskraft.

381. Aus dem Bisherigen erhellt, daß unſer geſammtes Erkenntnißvermögen zwei Gebiete einnimmt, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffes. In beiden zeigt es ſich a priori geſetzgebend. Die Geſetzgebung vermittelſt der Naturbegriffe erfolgt durch den Verſtand und iſt theoretiſch, dagegen vermittelſt des Freiheitsbegriffes erfolgt ſie durch die Vernunft und iſt praktiſch. Aber zwiſchen dem Verſtand und der Vernunft gibt es noch ein vermittelndes Erkenntnißvermögen, die Urtheilskraft, welche überhaupt in der Fähigkeit beſteht, das Beſondere unter

[1]) Krit. d. prakt. V. I. Th. I. B. III. Hauptſt. II. B. 1ſt. u. 2t. Hauptſt. Das ſpeculative Intereſſe, ſagt Kant, iſt dem praktiſchen untergeordnet. Deswegen kann die Vernunft nicht umhin, theoretiſche Sätze zuzulaſſen, welche mit unſeren ſittlichen Zwecken untrennbar ſich vereinigen, wenn ſie gleich aus den Grundſätzen des reinen Verſtandes nicht bewieſen und begriffen werden, und nur ohne Widerſpruch mit ihnen zuſammen beſtehen können. Verbinden ſich die reine ſpeculative und die reine praktiſche Vernunft, um eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, ſo führt die letztere das Primat.

dem Allgemeinen enthalten zu denken. Wenn unter ein gegebenes Allgemeines das Beſondere ſubſumirt wird, ſo wirkt die Urtheilskraft beſtimmend, reflectirend aber, wenn zunächſt das Beſondere gegeben iſt, zu welchem ſie das Princip, das Geſetz, die Regel finden ſoll. Die allgemeinen Naturgeſetze haben ihren Grund in der weſentlichen Einrichtung unſeres Verſtandes. Die beſonderen erfahrungsmäßig erkannten Regeln, ohne deren Vorſtellung kein Fortgang von den allgemeinen Analogieen der möglichen Erfahrung zu den beſonderen Erfahrungen Statt finden würde, muß der Verſtand in objectiver Hinſicht als nothwendige, mithin als Geſetze denken, weil ſie ſonſt keine Naturordnung zum Ergebniß haben würden, ungeachtet er ihre Nothwendigkeit nicht einzuſehen vermag. Von der reflectirenden Urtheilskraft aber müſſen dieſe beſonderen empiriſchen Naturgeſetze aus dem Geſichtspunct einer ſolchen Einheit betrachtet werden, als ob ein höherer Verſtand ſie gedacht und ſie zum Beſten unſeres Erkenntnißvermögens gegeben, um vermittelſt ihrer ein Syſtem der Erfahrung für uns möglich zu machen. Demzufolge kann die Natur ſo gefaßt werden, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form mit der Möglichkeit der in ihr unter Freiheitsgeſetzen zu verfolgenden Zwecke übereinſtimmt. Hiermit wird ein Zuſammenhang zwiſchen den Sphären der theoretiſchen und der praktiſchen Erkenntniß denkbar und durch die Urtheilskraft wirklich vermittelt. Der Begriff von einem Objecte, welcher zugleich den Grund der Wirklichkeit des Objectes enthält, iſt der „Zweck," und in der Uebereinſtimmung eines Dinges mit einer nur nach Zwecken möglichen Beſchaffenheit beſteht die Zweckmäßigkeit ſeiner Form. Sonach iſt die Naturzweckmäßigkeit das Princip der Urtheilskraft für unſere beurtheilende Auffaſſung der Formen der Dinge. Sie iſt ein beſonderer aprioriſcher Begriff, welcher bloß in der reflectirenden Urtheilskraft ſeinen Urſprung hat, da man den Naturerzeugniſſen an und für ſich dies kei-

neswegeſ zuſchreiben darf, daß ihre Einrichtung von der Natur auf Zwecke bezogen ſei [1]).

382. Die Uebereinſtimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer beſonderen Geſetze mit unſerem Bedürfniſſe, dieſe Mannigfaltigkeit ſyſtematiſch zu ordnen und auf ſolche Weiſe eine zuſammenhängende Erfahrung zu gewinnen, muß als etwas für das Erfoderniß unſeres Verſtandes Unentbehrliches angeſehen werden, wodurch die Natur unſerer auf Erkenntniß gerichteten Abſicht entſpricht. Die Erreichung jeder Abſicht wird von einem Luſtgefühle begleitet. Beſteht nun die Bedingung ihrer Erreichung in einer aprioriſchen Vorſtellung, wie hier bei dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur in einem Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, ſo iſt das Gefühl der Luſt durch einen nothwendigen und allgemeingültigen Grund beſtimmt. Die Vorſtellung der Zweckmäßigkeit iſt aber eine zweifache, theils eine äſthetiſche, theils eine logiſch=teleologiſche. Wenn nämlich die Einbildungskraft, in der Eigenſchaft eines Vermögens der Anſchauungen a priori, mit dem Verſtand als dem Vermögen der Begriffe durch eine gegebene Vorſtellung in Einſtimmung geſetzt, und wenn hierdurch ein Luſtgefühl erweckt wird, ſo erſcheint der vorgeſtellte Gegenſtand in einem äſthetiſchen Urtheil als zweckmäßig, in einem Urtheile der reflectirenden Urtheilskraft, welches ſich auf keinen vorhandenen Begriff von dem Gegenſtande gründet, ſo wie es uns auch keinen verſchafft. Der Gegenſtand heißt alsdann „ſchön", und das Vermögen, vermittelſt eines ſolchen Luſtgefühles zu urtheilen, iſt der „Geſchmack." Wir können aber auch die Zweckmäßigkeit an einem Objecte bloß denkend vorſtellen, indem wir die Uebereinſtimmung ſeiner Form mit der Möglichkeit ſeines Daſeins

---

[1]) Krit. d. Urtheilskr. Einleit. II. IV. Vergl. II. Th. §. 61.

einem vorhergehenden und den Grund dieſer Form enthaltenden Begriffe gemäß anerkennen. Ein ſolches Urtheil iſt ein „teleologiſches.“ Die äſthetiſche Urtheilskraft iſt hiernach das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit nach Gefühlen der Luſt oder Unluſt, die teleologiſche Urtheilskraft dagegen das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit nach Begriffen des Verſtandes und der Vernunft zu ermeſſen [1]).

383. Die teleologiſche Urtheilskraft erkennt den Menſchen, inſofern er ein frei wollendes und der ſittlichen Handlungsweiſe fähiges Weſen iſt, für den Endzweck der Welt. Sie findet alſo in dem Menſchen die Hauptbedingung, um die Welt als ein nach Zwecken zuſammenhängendes Ganzes, als ein Syſtem von Endurſachen anzuſehen, und hiermit ergibt ſich für ſie ein Princip, um den Begriff des Urgrundes in dem Reiche der Zwecke zu beſtimmen. Dieſem Princip gemäß wird Gott nicht bloß als intelligent und als Geſetzgeber der Natur von uns gedacht, ſondern auch als das geſetzgebende Oberhaupt in einem moraliſchen Reiche der Zwecke. Im Bezug auf die moraliſche Weltordnung iſt Gott für unſere Anerkennung der allwiſſende, damit ſelbſt das Innerſte unſerer Geſinnung, auf welcher allein der ſittliche Werth oder Unwerth unſerer Handlungen beruht, ihm nicht verborgen ſei, ferner der allmächtige, damit er die ganze Natur dem Endzweck der Welt gemäß einrichten könne, ſo wie auch der vollkommen gütige und gerechte, weil dieſe beiden Eigenſchaften die Bedingungen der Wirkſamkeit eines nach moraliſchen Geſetzen regierenden Weltordners ſind. Auf ſolche Weiſe ergänzt die ethiſche Teleologie den Mangel der phyſikaliſchen, und begründet eine wahre Theologie, welche eine Ethikotheologie iſt. Dagegen geht aus der phyſikaliſchen Teleologie bloß der Verſuch einer Phyſikotheolo-

---

[1]) Krit. d. Urtheilskr. Einl. VI. VII. VIII.

gie hervor, der ſeine Abſicht nicht erreicht, weil die theoretiſche Naturforſchung nur zu dem unfruchtbaren Begriff eines Urweſens überhaupt führt, und es unausgemacht läßt, ob die oberſte Welturſache überhaupt nach einem Endzwecke wirkt, und nicht vielmehr mit einem Verſtande, welcher durch die bloße Nothwendigkeit ſeiner Natur zur Hervorbringung gewiſſer Formen beſtimmt wird [1]).

4). Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre und der Rechtslehre.

384. Den Unterſchied zwiſchen der Sphäre der Sittlichkeit und der des Rechts, welchen Wolff in einer unzulänglichen Reflexion auf den Unterſchied des vernunftmäßigen Sollens und des vernunftmäßigen Dürfens zurückgeführt hatte, begründete Kant durch einen gültigen, wenn gleich noch keineswegs befriedigend aus der Natur der Sache abgeleiteten Gedanken, indem er im Bezug hierauf den Gegenſatz zwiſchen der innern und der äußern Geſetzgebung für die menſchliche Freiheit geltend machte. Er weiſt nämlich mit Recht darauf hin, daß jede Geſetzgebung für menſchliche Handlungen außer einer Vorſchrift, die eine Handlungsweiſe zur Pflicht macht, noch eine Triebfeder erfodert, welche der Vorſtellung des Gebotes ſich anſchließt und für die Individuen den ſubjectiven Beweggrund zur Erfüllung deſſelben enthält. Hiernach behauptet er: die Geſetzgebung iſt eine „ethiſche oder ſittliche", wenn ſie verlangt, daß in der Anerkennung der Pflicht ſelbſt die Triebfeder liege; läßt ſie dagegen andere Motive zum Handeln zu, ſo iſt ſie eine „juridiſche oder rechtliche." Die Pflichten, die von der letzteren feſtgeſetzt werden, die Rechtspflichten, können nur „äußere" ſein im Gegenſatze gegen die „inneren", die Tu=

---

[1]) l. c. II. Th. §. 84—87.

gendpflichten, welche aus der ſittlichen Geſetzgebung entſpringen [1]). Ein Weſen, deſſen Handlungen der Zurechnung fähig ſind, iſt eine „Perſon“. Die moraliſche Perſönlichkeit iſt die Freiheit vernünftiger Individuen unter moraliſchen Geſetzen, und eine Perſon kann als ſolche nur denjenigen auf ihr Wollen ſich beziehenden Geboten unterworfen ſein, welche ſie entweder für ſich allein, oder zugleich mit Andern ſich ſelbſt auferlegt. Ihr Thun iſt überhaupt recht oder unrecht, je nachdem es mit einer Pflicht übereinſtimmt oder ſie verletzt. Jede pflichtwidrige That heißt eine „Uebertretung.“ Als unvorſetzlich, in welchem Falle ſie jedoch die Zurechnungsfähigkeit nicht ausſchließt, iſt ſie bloß eine „Verſchuldung“; als vorſetzlich ein „Verbrechen“. Ein „Widerſtreit der Pflichten“ wäre ein Verhältniß derſelben, nach welchem die eine von der anderen ganz oder zum Theil aufgehoben würde. Aber die Begriffe der Pflicht und der Verbindlichkeit drücken die objective praktiſche Nothwendigkeit einer beſtimmten Handlungsweiſe aus, und zwei einander entgegengeſetzte Regeln können nicht zugleich nothwendig ſein. Daher iſt ein eigentlicher Widerſtreit und eine Colliſion von Pflichten nicht denkbar. Jedoch treten zuweilen zwei Gründe, welche der Einzelne als zu einer Willensrichtung ihn verbindend betrachtet, rückſichtlich auf eine vorliegende Handlung im Widerſtreite mit einander in ſeinem Inneren auf. Alsdann reicht der eine von beiden zur Verpflichtung nicht hin und der andere iſt der überwiegende, welcher den Platz behaupten muß [2]).

385. Gemäß dem Unterſchiede zwiſchen den Tugendpflichten und den Rechtspflichten zerfällt das Syſtem der allgemeinen Pflichtenlehre in die Tugendlehre und in die

---

[1]) Metaph. Anfangsg. d. Rechtsl. Einl. III.

[2]) l. c. IV.

Rechtslehre. Die Tugendlehre läßt ſich auch als das „Syſtem der Zwecke der reinen praktiſchen Vernunft" bezeichnen. Zweck iſt ein Gegenſtand der freien Willkür, durch deſſen Vorſtellung ſie zu einer Handlung bewogen wird. Zufolge der Bedeutung des kategoriſchen Imperativs gibt es Zwecke unſerer Handlungen, welche uns ſittlich geboten und alſo zugleich für uns Pflichten ſind. Dieſe beſtehen für Jeden theils in der eigenen Vollkommenheit, alſo in der Ausbildung ſeiner geiſtigen Kräfte, theils in der Glückſeligkeit ſeiner Nebenmenſchen. Da die Ethik Zwecke in der Eigenſchaft von Pflichten aufſtellt, ſo beziehen ſich ihre Geſetze unmittelbar nicht auf das Thun und Laſſen, ſondern auf die Maximen der Handlungen. Deshalb verſtatten ſie der Willkür einen gewiſſen Spielraum und können nicht beſtimmt angeben, wie und wie viel durch die Handlung für den Zweck, welcher zugleich von ihnen geboten iſt, gewirkt werden ſoll. Die Tugendpflichten ſind in dieſem Sinne „von weiter Verbindlichkeit" oder „unvollkommene Pflichten" [1]). Nach ihrer Haupteintheilung unterſcheiden ſie ſich als ſolche, welche gegen uns ſelbſt, und welche gegen unſere Nebenmenſchen Statt finden. Der Begriff der Pflichten gegen uns ſelbſt ſcheint bei dem erſten Anblick einen Widerſpruch zu enthalten. Denn nach dem Grundſatze, daß der Verpflichtende den Verpflichteten ſtets von der Verbindlichkeit losſprechen kann, müßten wir an ein Gebot, welches wir uns ſelbſt auferlegen, gar nicht gebunden ſein. Jedoch löſet ſich die ſcheinbare Antinomie dadurch auf, daß wir an dem Menſchen die beiden Seiten ſeiner Natur unterſcheiden, die ſinnliche, vermöge welcher er zu der Sinnenwelt gehört, und die intelligible, die an ihm nur zufolge ſeiner ſittlichen Verhältniſſe erkennbar iſt, in denen die an ſich unbegreifliche Eigenſchaft der Freiheit durch den Einfluß der Vernunft

---

[1]) Metaph. Anfangsg. d. Tugendl. Einl. I — VIII.

auf den Willen offenbar wird. Hiernach iſt er als ein mit innerer Freiheit begabtes Weſen der Verpflichtung gegen die Menſchheit, die in ſeiner Perſon hervortritt, und inſofern gegen ſich ſelbſt, fähig [1]. Der Inbegriff von Pflichten gegen Gott, welche „das Materiale der Religion" ausmachen, liegt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphiloſophie. Denn er kann nur beſondere, von der allgemein geſetzgebenden Vernunft nicht ausgehende, für uns nicht anders als erfahrungsmäßig erkennbare und alſo in das Gebiet der geoffenbarten Religion fallende Pflichten, in der Eigenſchaft göttlicher Gebote enthalten, denen der Anſpruch zukommt, anſtatt der bloßen Idee von Gott vielmehr das Daſein Gottes, als ein in der Erfahrung gegebenes, darzulegen. Nur das „Formale der Religion", wenn man ſie für den Inbegriff aller Pflichten als göttlicher Gebote erklärt, eignet ſich für die philoſophiſche Sittenlehre. Hierdurch wird allein die Beziehung unſerer Vernunft auf die Idee von Gott ausgedrückt. Daß alle unſere Pflichten dieſer Form gemäß gedacht werden ſollen, davon iſt der Grund nur ein ſubjectiv logiſcher. Wir vermögen nämlich eine moraliſche Nöthigung uns nicht anſchaulich zu machen, ohne einen höheren Willen, als deſſen Verkündiger unſere Vernunft angeſehen wird, im Verhältniſſe zu unſerem Willen uns vorzuſtellen. Aber eine ſolche Verpflichtung in Bezug auf Gott oder richtiger in Bezug auf die Idee, welche wir uns von dem höchſten Weſen entwerfen, gehört zu den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Sie beſitzt nicht die objective Bedeutung einer Verbindlichkeit, einem Anderen gewiſſe Dienſte zu leiſten, ſondern nur die ſubjective einer Stärkung der moraliſchen Triebfeder in unſerer eigenen geſetzgebenden Vernunft [2].

---

[1] l. c. I. Th. §. 1—4.

[2] l. c. Beſchluß der Ethik. Hiermit übereinſtimmend bemerkt

386. Die Rechtslehre iſt der Inbegriff von Vorſchriften für unſer freies Thun und Laſſen, welche durch eine äußere Geſetzgebung aufgeſtellt werden können. Sie iſt die Lehre des poſitiven Rechtes, wenn eine ſolche Geſetzgebung wirklich exiſtirt. Der moraliſche Begriff des Rechtes, der ſich auf eine demſelben entſprechende Verbindlichkeit bezieht, ergibt ſich aus folgenden Beſtimmungen. Erſtlich betrifft er nur das äußere praktiſche Verhältniß einer Perſon zu einer anderen, inſofern ihre Handlungen als erſcheinende Begebenheiten einen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß auf einander üben. Zweitens bedeutet er ein Verhältniß der Willkür des Einen nicht zu dem Wunſch und dem bloßen Bedürfniſſe, ſondern einzig zu der Willkür des Anderen. Drittens kommt bei dieſem gegenſeitigen Verhältniſſe der Willkür gar nicht die Materie derſelben, alſo der Zweck in Betracht, den ein Jeder bei ſeinem Thun im Auge hat, ſondern nur die Form des Verhältniſſes; es wird gefragt, ob die Handlung des Einen mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Geſetze zuſammenbeſtehen könne. Demzufolge iſt „das Recht" der Inbegriff der Bedingungen,

---

Kant in ſeiner Schrift „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", dieſe Religion ſei nicht aus der Vernunft allein abgeleitet, ſondern zugleich auf Geſchichtslehren und Offenbarungslehren gegründet, und enthalte nur die Uebereinſtimmung der reinen praktiſchen Vernunft mit dieſen Lehren. Er gibt dort von der Religion überhaupt die Erklärung, ſie ſei ſubjectiv betrachtet die Erkenntniß unſrer Pflichten als göttlicher Gebote. Den Unterſchied zwiſchen der geoffenbarten und der natürlichen Religion bezeichnet er dadurch, daß man bei der erſteren zuvor wiſſen müſſe, es ſei etwas ein göttliches Gebot, um es als Pflicht anzuerkennen, während man umgekehrt bei der letzteren zuvor wiſſen müſſe, es ſei etwas Pflicht, ehe man es als ein göttliches Gebot anerkennen könne.

unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit ſich vereinigen läßt, und eine jede Verhaltungsweiſe iſt „rechtmäßig“, der zufolge dieſe Vereinigung Statt finden kann. Wer uns an einem rechtmäßigen Zuſtande hindert, der thut uns Unrecht. Der Widerſtand aber, welcher den Hinderniſſen einer Wirkung entgegengeſetzt wird, iſt eine Beförderung der Wirkung. Wenn alſo ein gewiſſer Gebrauch der Willkür als eine Störung der nach allgemeinen Geſetzen beſtehenden Freiheit hervortritt, ſo dient der ihm entgegengeſetzte Zwang zur Erhaltung der letzteren. Folglich iſt mit dem Rechte nothwendig eine Befugniß verbunden, gegen denjenigen, der ihm Abbruch thut, Zwang zu gebrauchen. Auch iſt das Recht nicht aus einer geſetzmäßigen Verbindlichkeit und aus der bezeichneten Befugniß als aus zwei Stücken zuſammengeſetzt, ſondern ſein Begriff iſt unmittelbar in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechſelſeitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit enthalten. Wie es überhaupt nur das Aeußerliche in den Handlungen zum Gegenſtande hat, ſo erfodert es als „ſtrictes oder enges Recht“ keine anderen Beſtimmungsgründe der Willkür, als lediglich die äußeren. Zwar ſetzt es bei Allen die Anerkennung ihrer Verpflichtung, geſetzmäßig zu leben, voraus, aber um mit keinem ethiſchen Elemente vermiſcht zu ſein, darf es ſich nicht auf dieſe Anerkennung berufen, ſondern muß ſich einzig auf das Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges ſtützen, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmt [1]).

387. Wird das Recht als ein moraliſches Vermögen, Andere zu verpflichten, betrachtet, ſo unterſcheidet es ſich als ein angeborenes und als ein erworbenes. Das einzige

---

[1]) Metaph. Anfangsg. d. Rechtsl. Einl. §. A—E.

angeborene, urſprüngliche, jedem Menſchen kraft ſeiner Menſchheit zukommende Recht beſteht in der Unabhängigkeit von dem zwingenden Wollen eines Andern, inſoweit ſie mit der Freiheit jedes Andern nach einem allgemeinen Geſetze vereinbar ſein kann. In ihm liegt theils die angeborne Gleichheit, vermöge welcher man von Andern nicht zu Mehrerem verbunden werden darf, als wozu man ſie ſeinerſeits gleichfalls verbinden kann, theils auch der Anſpruch auf den Charakter eines unbeſcholtenen Menſchen, theils endlich die Befugniß, gegen Andere zu thun, was an ſich das Ihrige ihnen nicht ſchmälert [1]). Als Inbegriff ſyſtematiſcher Lehre iſt das Recht entweder das „Naturrecht", das auf lauter aprioriſchen Principien beruht, oder das „poſitive, ſtatutariſche Recht", welches aus dem Willen eines Geſetzgebers hervorgeht. Das Naturrecht zerfällt nach ſeiner oberſten Eintheilung nicht, wie man zuweilen angenommen, in das natürliche und das geſellſchaftliche, ſondern in das natürliche und in das bürgerliche Recht; jenes heißt das „Privatrecht", dieſes das „öffentliche". Denn dem Naturzuſtand iſt nicht das geſellſchaftliche, ſondern das bürgerliche Verhältniß entgegengeſetzt. In dieſem Zuſtande kann es zwar wohl eine geſellige Gemeinſchaft, aber nur keine ſolche geben, welche das Mein und Dein durch öffentliche Geſetze ſichert [2]).

5). Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft.

388. Unter den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft wird von Kant die „Metaphyſik der körperlichen Natur" oder die „rationale Phyſik" verſtanden, der von ihm in der transcendentalen Methodenlehre ſeiner Kritik der reinen Vernunft unter der Rubrik der „immanenten Phyſiologie" die Stelle neben der „rationalen Pſycho-

[1]) l. c. Eintheil. d. Rechtsl. B.

[2]) l. c. A. Eintheil. der Metaph. d. Sitten überh. III.

logie" angewieſen wird [2]). Eine reine Wiſſenſchaft beſonderer Naturgegenſtände, behauptet Kant, iſt lediglich mit

---

[1]) Man vergleiche hierüber Krit. d. rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. I—III. Abſchn. Kant erklärt ſich hier folgendermaßen über die Eintheilung des Gebiets der Philoſophie. Sie iſt die Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft, und ihr gehören zwei Erkenntnißſphären an, die Natur und die Freiheit. Die Philoſophie der Natur geht auf Alles, was da iſt, die der Sitten nur auf das, was da ſein ſoll. Ferner iſt die geſammte Philoſophie entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empiriſchen Principien. Die erſtere heißt die reine, die zweite die empiriſche. Die reine iſt theils Propädeutik, welche das Vermögen der Vernunft in Anſehung der aprioriſchen Erkenntniß unterſucht, und heißt „Kritik", theils iſt ſie das Syſtem der reinen Vernunftwiſſenſchaft, die ganze ſowohl wahre, als ſcheinbare philoſophiſche Erkenntniß aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhang, und heißt „Metaphyſik". Die Metaphyſik theilt ſich in die des ſpeculativen und die des praktiſchen Gebrauches der reinen Vernunft, und iſt alſo entweder Metaphyſik der Natur im weiteren Sinn, oder Metaphyſik der Sitten. Jene enthält die reinen aus bloßen Begriffen beſtehenden Vernunftprincipien, welche auf die theoretiſche Erkenntniß aller Dinge ſich beziehen, und aus ihr iſt folglich die Mathematik ausgeſchloſſen. Dieſe umfaßt die Principien, welche a priori unſer Thun und Laſſen beſtimmen und nothwendig machen. Die Metaphyſik der Natur im weiteren Sinne, die gewöhnlich unter dem Namen der Metaphyſik ſchlechthin verſtanden wird, beſteht aus der Transcendentalphiloſophie und der Phyſiologie der reinen Vernunft. Die erſtere betrachtet nur den Verſtand und die Vernunft in einem Syſtem aller Begriffe und Grundſätze, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären, und iſt die Ontologie. Die zweite betrachtet die Natur als den Inbegriff gegebener Ge-

Hülfe der Mathematik erreichbar. Denn a priori kann das Daſein eines Gegenſtandes nur aus ſeiner Möglichkeit erkannt werden. Nun iſt die Möglichkeit eines beſtimmten, in der Natur vorhandenen Dinges nicht aus bloßen Begriffen zu erkennen. Durch Zergliederung und Vergleichung derſelben läßt ſich zwar die Widerſpruchsloſigkeit des Gedankens, mithin die logiſche Möglichkeit des gedachten Objectes, jedoch nicht die reale Möglichkeit des außerhalb unſeres Verſtandes exiſtirenden Gegenſtandes beurtheilen. Um die letztere a priori einzuſehen, iſt erfoderlich, daß die dem Be-

---

genſtände, ſie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer anderen Art von Anſchauung gegeben ſein, und iſt alſo die rationale Phyſiologie. Nun iſt aber der Gebrauch der Vernunft in dieſer rationalen Naturbetrachtung entweder immanent oder transcendent. Der erſtere bezieht ſich auf die Natur, ſoweit ihre Erkenntniß in der Erfahrung angewandt werden kann, der zweite auf diejenige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung überſteigt. Die transcendente Phyſiologie hat entweder eine innere Verknüpfung, oder eine äußere zu ihrem Gegenſtande; jene iſt die Phyſiologie der geſammten Natur, d. i. die transcendentale Welterkenntniß, dieſe die Lehre von dem Zuſammenhange der geſammten Natur mit einem Weſen über der Natur, d. i. die transcendentale Gotteserkenntniß. Die immanente Phyſiologie dagegen betrachtet die Natur als den Inbegriff aller ſinnenfälligen Gegenſtände, ſo wie er uns gegeben iſt, jedoch bloß nach aprioriſchen Bedingungen, unter denen ſie überhaupt gegeben werden kann. Es exiſtiren aber nur zweierlei Gegenſtände derſelben, Gegenſtände des äußeren Sinnes, welche die körperliche Natur ausmachen, und Gegenſtände des inneren Sinnes, die Seelen, deren Inbegriff wir als die denkende Natur jener entgegenſetzen; die Metaphyſik der körperlichen Natur iſt die rationale Phyſik, die Metaphyſik der denkenden Natur iſt die rationale Pſychologie. l. c. Methodenl. III. Hauptſt.

griff entſprechende Anſchauung a priori gegeben ſei, daß alſo der Begriff mathematiſch conſtruirt werde. Aus dieſem Grund iſt keine reine immanente Naturlehre über die menſchliche Seele möglich, weil die Mathematik auf die Erſcheinungen des inneren Sinnes und deren Geſetze keine Anwendung verſtattet, und da jede Wiſſenſchaft im ſtrengen und eigentlichen Sinne dieſes Wortes einen reinen Theil erfodert, welcher dem empiriſchen zum Grunde liegt, ſo gebührt der Name der Naturwiſſenſchaft in ſolchem Sinne nur der Körperlehre. Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre eintreten könne, müſſen gewiſſe Principien für die Conſtruction der zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehörigen Begriffe ihr vorangeſchickt werden. Zu dieſem Zwecke bedarf der Begriff der Materie überhaupt einer vollſtändigen Zergliederung, welche ein Geſchäft der reinen Philoſophie iſt, die ihn in ſeiner völligen Abſonderung von allen näheren empiriſchen Beſtimmungen der verſchiedenen Arten des Materiellen und in ſeiner ganz allgemeinen Beziehung auf die reinen Anſchauungen im Raum und in der Zeit erwägt und beſtimmt, und dergeſtalt wirklich eine Metaphyſik der körperlichen Natur zu Stande bringt [1]).

389. Das Schema zur Vollſtändigkeit eines metaphyſiſchen Syſtemes, es betreffe die Natur überhaupt, oder die körperliche Natur insbeſondere, iſt die Tafel der Kategorieen, in welcher die reinen Verſtandesbegriffe ſämmtlich enthalten ſind, die auf exiſtirende Dinge ſich beziehen. Unter die vier Claſſen derſelben, unter die Größe, die Qualität, die Relation und die Modalität müſſen alle Beſtimmungen des Begriffes der Materie überhaupt gebracht werden. Nun iſt die Grundbeſtimmung der Materie als eines äußerlich erſcheinenden Gegenſtandes die Bewegung;

---

1) Metaph. Anfangsg. d. Naturwiſſenſch. Vorr.

denn die Anregung unſeres äußeren Sinnes iſt nur durch Bewegung möglich. Auf ſie führt daher der Verſtand die übrigen Prädicate zurück, welche das Weſen der Materie ausmachen, und ſo iſt die Wiſſenſchaft der körperlichen Natur durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre. Demzufolge ſondern ſich auch die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft in vier Hauptſtücke. Das erſte, welches die „Phoronomie" genannt werden kann, nimmt die Bewegung als ein reines Quantum, nach ihrer Zuſammenſetzung, mit Abſehung von aller Qualität des Beweglichen. Das zweite, die „Dynamik", zieht die Bewegung als etwas zur Qualität der Materie Gehöriges, dem ſie die Benennung der „urſprünglich bewegenden Kraft" ertheilt, in Erwägung. Das dritte, die „Mechanik", betrachtet die Relation, in welcher die Bewegung zu der bewegenden Kraft ſteht. Endlich das vierte, unter dem Namen der „Phänomenologie", beſtimmt die Bewegung und Ruhe der Materie nach der Modalität, bloß in Beziehung auf unſere Vorſtellungsart, mithin als eine Erſcheinung für unſeren äußeren Sinn [1]).

390. Die Phoronomie erklärt die Materie für das Bewegliche im Raume. Sie ſieht von aller Beſchaffenheit derſelben ab und hält an ihr nur die Geſchwindigkeit und die Richtung der Bewegung feſt. Soll das Bewegliche im Raum als das Reale der äußeren Anſchauung wahrgenommen werden, ſo muß auch der Raum ſelbſt empfindbar, nämlich durch dasjenige, was empfunden werden kann, bezeichnet ſein. Der mit wirklicher Materie erfüllte Raum, welcher theils als Inbegriff der Gegenſtände der Erfahrung, theils als ein beſonderer Erfahrungsgegenſtand anzuſehen iſt, kann der „empiriſche" oder der „materielle" Raum genannt wer-

---

[1]) l. c.

den. Er iſt als ſolcher beweglich und ſetzt als beſonderer Gegenſtand einen umfaſſenderen materiellen Raum voraus, der ihn umgibt und in welchem ſeine Bewegung wahrnehmbar wird, und dies geht ſo in das Unendliche fort. Jeder beſtimmte empiriſche Raum, in welchem eine Bewegung erſcheint, kann ſelbſt wiederum, und vielleicht nach der entgegengeſetzten Richtung, in einem weiteren Raume ſich bewegen, ſo daß die rückſichtlich auf ihn als bewegt erſcheinende Materie im Verhältniſſe zu dieſem weiteren Raume vielleicht ruhig zu nennen iſt. Dieſes kann dergeſtalt in endloſer Fortſetzung Statt finden, und ſo ergibt ſich, daß die Bewegung, inſoweit ſie als ein Gegenſtand der Erfahrung betrachtet wird, bloß relativ iſt. Derjenige Raum, welcher für unſere Vorſtellung der letzte iſt und alle Bewegung in ſich faßt, und dem wir folglich die vollkommene Unbeweglichkeit zuſchreiben müſſen, heißt der „reine" oder auch der „abſolute" Raum. Hiernach iſt die Bewegung eines Dinges die Veränderung ſeiner äußeren Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, und die Ruhe ſeine eine Zeitlang fortdauernde Gegenwart an demſelben Orte.

391. Bei der phoronomiſchen Unterſuchung fragt es ſich hauptſächlich, wie die Bewegung überhaupt als ein Quantum möglich ſei, wie alſo aus mehreren gleichartigen Bewegungen eines Punctes eine einzige ſich zuſammenſetzen laſſe. Nach dem vorliegenden Geſichtspuncte wird die Bewegung bloß durch die Geſchwindigkeit und die Richtung beſtimmt. Daher bedeutet jene Frage ſo viel, als: wie läßt ſich aus mehreren einzelnen Bewegungen des nämlichen Punctes eine einzige Geſchwindigkeit und Richtung deſſelben erzeugen? Dies Problem iſt rein mathematiſch, indem in ihm bloß von der Hervorbringung eines Quantums die Rede iſt, und beruht lediglich auf der Conſtruction des Begriffes einer zuſammengeſetzten Bewegung. Eben deshalb müſſen hier alle

einzelne Bewegungen als geradlinige angenommen werden, bei welchen allein die Richtung einfach iſt. Auch abſtrahirt unſere Frage von allen phyſiſchen Urſachen oder bewegenden Kräften, theils weil dieſe ſich nicht a priori in einer Anſchauung darſtellen laſſen, theils weil ſchon entſchieden ſein muß, wie die zuſammengeſetzte Bewegung überhaupt möglich ſei, wenn man einſehen will, wie und nach welcher Art ſie durch verſchiedene Kräfte bewirkt werden könne. Es leuchtet aber ein, daß hier nur drei Fälle für uns in Betracht kommen können: 1) zwei Bewegungen, ſie mögen von gleicher oder ungleicher Schnelligkeit ſein, ſind in einem Körper in der nämlichen Richtung verbunden; 2) zwei Bewegungen deſſelben Punctes, von gleicher oder ungleicher Geſchwindigkeit, ſind in entgegengeſetzter Richtung vereinigt und ſollen durch ihre Zuſammenſetzung eine dritte Bewegung in der nämlichen Linie hervorbringen; 3) zwei Bewegungen eines Punctes, mit gleicher oder ungleicher Geſchwindigkeit, aber in verſchiedenen Linien, die einen Winkel einſchließen, werden als zuſammengeſetzt betrachtet. Unmittelbar kann hier nicht aus zwei Richtungen und Geſchwindigkeiten eine einzige erzeugt werden. Denn ein und derſelbe Punct in dem nämlichen Raume bewegt ſich nicht in zwei verſchiedenen Richtungen zugleich, und eine Schnelligkeit, als intenſive Größe, iſt nicht aus kleineren Geſchwindigkeiten zuſammenſetzbar. Aber wenn man von den bewegenden Kräften abſieht, ſo iſt es für die Erfahrung völlig einerlei, ob ſich ein Körper in einem ruhigen Raume bewegt, oder ob der Körper ruht und ſtatt deſſen der relative Raum mit gleicher Geſchwindigkeit in der entgegengeſetzten Richtung fortrückt. Hiernach kann die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen eines und deſſelben Punctes bloß mittelbar und zwar nur dadurch gedacht werden, daß die eine derſelben im abſoluten Raume, ſtatt der anderen aber eine mit gleicher Schnelligkeit in der entgegengeſetzten Richtung geſchehende Bewegung des relati-

ven Raumes, als mit ihr einerlei, vorgeſtellt wird. Auf dieſe Art iſt die Conſtruction der angegebenen drei Fälle leicht auszuführen [1]).

---

[1]) l. c. 1ſt. Hauptſt. Im erſten Falle nehmen wir z. B. an, daß der Punct A mit zwei gleichen Geſchwindigkeiten AB und ab nach einerlei Richtung AC ſich bewegen ſoll. Nun geben wir die eine Geſchwindigkeit AB dem Punct A ſelbſt, die andere ab = BC dem relativen Raum in der entgegengeſetzten Richtung CB; dies Letztere iſt eben daſſelbe, als ob wir auch die zweite Geſchwindigkeit dem Punct A ſelbſt in der Richtung AC gegeben hätten. Der Punct A iſt aber in derſelben Zeit, in welcher er die Linie ab = AB allein würde zurückgelegt haben, durch die Summe der Linien AB und BC = 2 ab gegangen, und ſeine Schnelligkeit iſt als die Summe der zwei gleichen Geſchwindigkeiten AB und ab vorgeſtellt, welches das iſt, was verlangt wurde. Im zweiten Falle ſoll der Punct B ſich mit den gleichen Geſchwindigkeiten BA und BC in gerade entgegengeſetzten Richtungen bewegen. Geben wir nun die Bewegung nach BC dem relativen Raum in der umgekehrten Richtung CB, ſo verändert der Punct B in Anſehung des relativen Raumes ſeinen Ort nicht. Alſo ruht ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengeſetzten Richtungen mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt wird, oder, allgemein ausgedrückt: ſeine Bewegung iſt der Differenz der Geſchwindigkeiten in der Richtung der größeren gleich. Im dritten Falle ſoll ſich der Punct A mit den Geſchwindigkeiten AB und AC in den verſchiedenen Richtungen AB und AC, die einen Winkel einſchließen, bewegen, und wir geben die Geſchwindigkeit AB dem relativen Raum in der umgekehrten Richtung BA; dann erſcheint der Punct A, wenn er nach C kommt, in der Ecke des Parallelogramms ACDB, und er hat alſo nach und nach alle Puncte der Diagonallinie AD zurückgelegt, welche ſowohl die Richtung, als die Geſchwindigkeit der zuſammengeſetzten Bewegung ausdrückt.

392. Die Dynamik erklärt die Materie für das Bewegliche, inſofern es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heißt: allem Beweglichen widerſtehen, welches in einen beſtimmten Ort einzudringen ſtrebt; ein Raum, der nicht erfüllt iſt, iſt ein leerer Raum. Die Materie erfüllt ihren Raum nicht durch ihre bloße Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft. Dieſes ergibt ſich durch folgende Erwägung. Das Eindringen in einen Raum, welches im Augenblicke ſeines Beginnes das Beſtreben einzudringen heißt, iſt eine Bewegung. Der Widerſtand gegen eine Bewegung iſt die Urſache ihrer Verminderung oder auch ihrer gänzlichen Aufhebung. Nun kann keine Bewegung auf eine andere Weiſe vermindert oder aufgehoben werden, als durch eine andere Bewegung eben deſſelben Körpers, die in entgegengeſetzter Richtung erfolgt. Mithin iſt der Widerſtand, welchen eine Materie in dem von ihr erfüllten Raume dem Eindringen anderer Körper leiſtet, eine Urſache der Bewegung der letzteren in entgegengeſetzter Richtung. Die Urſache aber einer Bewegung zeigt ſich als eine bewegende Kraft. Wenn eine Kraft dem Eindringen anderer Dinge widerſteht, ſo iſt ſie eine „zurückſtoßende". Durch die Zurückſtoßung aller ſeiner Theile äußert das Ausgedehnte die ihm zukommende „Expanſivkraft", welche auch die „Elaſticität" genannt wird. Hieraus ergibt ſich, daß das Materielle ſeine Räume durch die repulſiven Kräfte ſeiner ſämmtlichen Theile oder durch eine ihm eigenthümliche Ausdehnungskraft erfüllt. Dieſer kommt bei jeder Materie immer ein beſtimmter Grad zu, über welchen hinaus kleinere oder größere Grade ins Endloſe gedacht werden können. Denn eine Ausdehnungskraft, über welche keine größere möglich wäre, müßte eine ſolche ſein, durch welche in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt worden wäre, und eine ſchlechthin kleinſte wäre diejenige, durch welche in einer gegebenen Zeit gar kein Raum zurückgelegt würde. Wenn nun über jede ausdeh-

nende Kraft noch eine größere bewegende möglich iſt, ſo kann die letztere der erſteren entgegenwirken und dadurch ihren Raum verengern, alſo ſie zuſammendrücken. Hierauf beruhen zwei Wahrheiten, erſtlich, daß es für jede beſondere Materie eine Kraft geben muß, welche ſie zuſammenzudrücken vermag, und zweitens, daß eine Materie zwar ins Unendliche zuſammengepreßt, aber niemals von einer anderen, wie groß auch die drückende Kraft derſelben ſei, vermittelſt dieſer Kraft durchdrungen werden kann. Denn zu einem ſolchen Durchdringen wäre erfoderlich, daß eine Materie in einen unendlich kleinen Raum getrieben und alſo von einer unendlich großen Kraft gepreßt würde, welches unmöglich iſt. Demgemäß iſt die Undurchdringlichkeit keine abſolute, aus dem bloßen Begriffe der Materie folgende Eigenſchaft, ſondern eine relative, die auf einer urſprünglichen Ausdehnungskraft und daher auf dem Widerſtande beruht, welcher mit den Graden der Zuſammendrückung verhältnißmäßig wächſt. Ferner iſt die Materie ins Unendliche zerlegbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum materiell iſt. Denn ſie beſitzt Undurchdringlichkeit vermöge ihrer Ausdehnungskraft, die aus den repulſiven Kräften eines jeden Punctes in einem von Materie erfüllten Raume hervorgeht. Nun kommt dem Raum, abgeſehen von der Materie, eine unendliche mathematiſche Theilbarkeit zu, ſeine Theile können ins Endloſe unterſchieden, obgleich nicht bewegt und folglich auch nicht getrennt werden. Aber in einem mit Materie erfüllten Raum enthält jeder Theil des Erfüllenden repulſive Kraft. Folglich iſt jeder Theil eines Raumerfüllenden für ſich ſelbſt beweglich und von den übrigen Theilen durch phyſiſche Sonderung trennbar. Demnach muß eben ſo weit, als die mathematiſche Theilbarkeit eines Raumes, auch die Möglichkeit einer phyſiſchen Theilung der ihn erfüllenden Subſtanz ſich erſtrecken.

393. Zur Möglichkeit der Materie iſt der Gegenſatz zweier urſprünglicher Kräfte, der geſchilderten Zurückſtoßungskraft und der ihr entgegenſtehenden Anziehungskraft erfoderlich. Denn durch die Repulſionskraft allein, wenn dieſer nicht eine bewegende Kraft entgegenwirkte, würde die Materie innerhalb keiner Grenzen der Ausdehnung gehalten werden; ſie müßte ſich ins Unendliche zerſtreuen und es wäre in keinem beſtimmbaren Ort irgend eine Quantität der Materie anzutreffen. Auf der andern Seite vermöge der bloßen Attractionskraft, wenn dieſer keine entgegengeſetzte Kraft widerſtrebte, müßte ſie in einem mathematiſchen Puncte zuſammenfließen, und der Raum würde auf dieſe Weiſe ganz ausgeleert werden. Dergeſtalt enthält die urſprüngliche Anziehungskraft zum Theil den Grund von der Möglichkeit der Materie ſelbſt und alſo auch von der Möglichkeit einer phyſiſchen Berührung derſelben. Deshalb muß ihre Wirkung von der Bedingung dieſer Berührung und mithin auch von dem Umſtand, ob der Raum zwiſchen der anziehenden und der angezogenen Materie erfüllt iſt, oder nicht, ganz unabhängig beſtehen. Folglich beſitzt jede beſondere Materie eine unmittelbare Einwirkung auf die andere in die Ferne und durch den leeren Raum hindurch. Dieſe Einwirkungskraft iſt eine „durchdringende Kraft" zu nennen, zum Unterſchiede von der „Flächenkraft", nach welcher eine Materie bloß in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung auf eine andere zu wirken vermag. Die erſtere gehört zum Weſen der Materie, kommt einem jeden ihrer Theile zu und iſt daher ihrer Quantität proportional, auch erſtreckt ſich der Umfang ihrer Wirkſamkeit von jedem Theile der Materie auf jeden anderen im Weltraum unmittelbar ins Unendliche. Denn durch eine andere Materie kann die Ausbreitung ihrer Wirkung nicht verhindert werden, weil eine ſolche Hinderung dem Begriff einer durchdringenden Kraft widerſpricht, und in ihr ſelbſt kann der Grund zu einer Schranke nicht liegen,

indem ſie niemals eine kleinſte Kraft werden kann. Die Anziehungskraft und die Zurückſtoßungskraft reichen zur Möglichkeit der Materie vollkommen hin, da alle Bewegung eines Punctes in einer Linie erfolgt, in welcher ſie nur als Annäherung oder als Entfernung Statt haben kann. Deshalb muß die Möglichkeit eines in einem beſtimmten Grad erfüllten Raumes aus dieſen beiden urſprünglichen Kräften ſich ableiten und conſtruiren laſſen. Die Anziehung iſt aber der Quantität der Materie proportional, und daher hängen die verſchiedenen Grade der Erfüllung des Raumes bloß von den verſchiedenen beſtimmten Graden der urſprünglichen Ausdehnungskraft der Materie ab. Um dieſe Abhängigkeit zu beſtimmen, bedarf man eines Geſetzes des Verhältniſſes der urſprünglichen Ausdehnungskraft in verſchiedenen Abſtänden des Materiellen, welches zu finden eine mathematiſche, jenſeits des Gebietes der Metaphyſik liegende Aufgabe iſt [1]).

394. Die Mechanik erklärt die Materie für das Bewegliche, inſofern es bewegende Kraft beſitzt und alſo auch Anderem Bewegung mittheilt. Die Quantität der Materie iſt ihr die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raume. Dieſe heißt die „Maſſe“, wenn alle ihre Theile während ihrer Bewegung als zugleich wirkende betrachtet werden. Eine Maſſe von einer beſtimmten Geſtalt iſt ein „Körper in der mechaniſchen Bedeutung dieſes Wortes.“ Die Größe der Bewegung, welche phoronomiſch bloß nach dem Grade der Geſchwindigkeit erwogen wird, muß aus dem Geſichtspuncte der Mechanik nach der Quantität der bewegten Materie und nach ihrer Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt werden. Wenn daher in zwei bewegten Körpern die Geſchwindigkeiten ſich umgekehrt wie die Maſſen verhalten, ſo iſt die Größe der Bewegung in beiden gleich. Da

[1]) l. c. 2t. Hauptſt.

die Materie ins Unendliche theilbar iſt, ſo läßt ſich ihre Quantität nicht abſolut, ſondern bloß relativ beſtimmen. Letzteres iſt zwar durch Vergleichung einer gegebenen beſonderen Materie mit einer anderen gleichartigen ausführbar, weil hier die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportional iſt. Aber allgemein, alſo in Vergleichung mit jeder anderen auch ungleichartigen Materie, kann die Menge ihrer Theile nur durch den Grad ihrer Bewegung bei einer gegebenen Geſchwindigkeit beſtimmt werden. Folgende drei allgemeine Geſetze gehören der metaphyſiſchen Mechanik an: 1) bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen unvermehrt und unvermindert. Denn dieſe Quantität iſt nichts Anderes, als die Menge der Subſtanzen, aus denen die Materie beſteht, welche bloß dadurch vermehrt oder vermindert werden könnte, daß eine neue Subſtanz in ihr entſtände oder verginge. Nun beharrt aber nach einem der ſchlechthin allgemeinen aprioriſchen Naturgeſetze die Subſtanz während jedes Wechſels und Wandels der Materie. 2) Keine Veränderung der Materie erfolgt ohne eine äußere Urſache. Alſo bleibt ein jeder Körper in ſeinem jedesmaligen Zuſtande der Ruhe oder der Beweguug, und im letzteren Fall in gleicher Richtung und mit gleicher Schnelligkeit, wenn er nicht durch eine äußere Urſache genöthigt wird, ihn zu verlaſſen. Denn nach dem Geſetze der Cauſalität muß für jede Veränderung in einem Zuſtande des Materiellen eine Urſache überhaupt Statt finden, welche keine innerliche ſein kann, da der Materie, als einem Gegenſtande der äußeren Sinne, keine ſchlechthin inneren Beſtimmungen und Beſtimmungsgründe zur Wirkſamkeit zukommen. Alſo muß jede ihrer Veränderungen von einer äußeren Urſache abhängen. Dieſes Geſetz allein darf den Namen des „Geſetzes der Trägheit der Materie" führen, welcher dem Geſetze der einer jeden Wirkung entgegengeſetzten gleichen Gegenwirkung nicht angemeſſen iſt.

Denn die Materie behauptet den von ihr eingenommenen Ort vermöge ihrer Thätigkeit. Ihre Trägheit dagegen zeigt ſich in ihrer Lebloſigkeit[1]), nämlich darin, daß es ihr gänzlich an einem inneren Principe gebricht, um ſich ſelbſt zur Bewegung oder zur Ruhe, als zu Veränderungen ihres Zuſtandes, zu beſtimmen. 3) In jeder Mittheilung der Bewegung ſind die Wirkung und die Gegenwirkung ſtets einander gleich. Denn die ſämmtlichen thätigen Verhältniſſe des Materiellen im Raum und die Veränderungen dieſer Verhältniſſe müſſen, inſofern ſie Urſachen von gewiſſen Wirkungen ſein können, zufolge des metaphyſiſchen Grundſatzes der Gemeinſchaft, ſtets als gegenſeitig vorgeſtellt werden. Weil alle Veränderung der Materie Bewegung iſt, ſo kann keine Bewegung eines Körpers in Hinſicht auf einen anderen abſolut ruhigen gedacht werden, der dadurch auch in Bewegung geſetzt werden ſoll. Vielmehr muß der letztere nur in Anſehung des beſonderen Raumes, auf den man ihn bezieht, als ein relativ ruhiger vorgeſtellt werden, während er ſich nebſt dieſem Raum in entgegengeſetzter Richtung mit eben derſelben Schnelligkeit im abſoluten Raume bewegt, welche der bewegende rückſichtlich auf ihn äußert. Denn die Veränderung des Verhältniſſes, mithin die Bewegung, iſt zwiſchen beiden durchaus wechſelſeitig. So viel der eine Körper jedem Theile des anderen näher kommt, nähert ſich auch der andere jedem Theile des erſteren. Da es hier nun nicht

---

[1]) Leben, bemerkt hier Kant, ſei für eine Subſtanz überhaupt das Vermögen, aus einem innern Princip ſich zum Handeln, für eine endliche Subſtanz, aus einem innern Princip ſich zur Veränderung, für eine materielle Subſtanz, aus einem innern Princip ſich zur Bewegung oder zur Ruhe, als zu Veränderungen ihres Zuſtandes, zu beſtimmen. Vergl. Metaph. Anfangsg. d. Rechtsl. Einleit. in d. Metaph. d. Sitten, I.

auf den empiriſchen Raum, der beide Körper umgibt, ſondern bloß auf die zwiſchen ihnen liegende Linie ankommt, ſo wird ihre Bewegung als eine lediglich im abſoluten Raume beſtimmbare betrachtet, in welchem jeder von ihnen an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume zugeſchrieben wird, gleichen Antheil haben muß, indem kein Grund vorhanden iſt, einem von beiden einen überwiegenden Antheil beizulegen [1]). Hieraus ergibt ſich, daß in der Bewegung, welche ein ruhender Körper durch den Stoß eines anderen im relativen Raum erhält, der Wirkung des bewegen-

---

[1]) Ihre Geſchwindigkeiten müſſen ſich daher umgekehrt, wie ihre Maſſen, verhalten, und demnach conſtruirt Kant die Wirkung in der Gemeinſchaft beider Körper auf folgende Art. Es ſei ein Körper A mit der Geſchwindigkeit AB in Anſehung des relativen Raumes gegen den Körper B, der in Hinſicht deſſelben Raumes ruhig ſich verhält, im Anlaufe. Man theile die Geſchwindigkeit AB in zwei Theile BC und AC, die ſich umgekehrt, wie die Maſſen A und B verhalten, und ſtelle ſich A mit der Geſchwindigkeit AC, B aber nebſt dem relativen Raum in entgegengeſetzter Richtung mit der Schnelligkeit BC bewegt vor, ſo heben die Bewegungen der beiden Körper, da ſie entgegengeſetzt und gleich ſind, einander auf, mithin verſetzen ſich beide Körper beziehungsweiſe auf einander, d. h. im abſoluten Raum, in Ruhe. Da aber der relative Raum ſich noch immer mit der Geſchwindigkeit BC fortbewegt, vermöge des zweiten mechaniſchen Geſetzes, ſo erſcheinen nach dem Stoße beide Körper mit gleicher Geſchwindigkeit BD = BC in der Richtung des Stoßenden AD bewegt. Nun iſt die Bewegung des Körpers A mit der Schnelligkeit AC die Handlung, vermittelſt welcher er auf B wirkt, und die Bewegung des Körpers B mit der Geſchwindigkeit BD = BC iſt die Gegenwirkung deſſelben; alſo ſind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.

den die Gegenwirkung des bewegten immer gleich iſt. Nun gilt dieſes Geſetz, wie aus der mathematiſchen Mechanik erweislich iſt, ohne Abänderung, wenn angenommen wird, daß der Stoß, anſtatt auf einen ruhigen, auf einen gleichfalls bewegten Körper erfolgt. Ferner unterſcheidet ſich die Mittheilung der Bewegung durch den Stoß von der durch den Zug nur in der Richtung, nach welcher die Materien in ihren Bewegungen einander widerſtehen. Demzufolge ſind in jeder Mittheilung von Bewegung die Wirkung und die Gegenwirkung einander gleich, alſo wird durch Mittheilung die Bewegung nur unter mehrere Körper vertheilt, ohne im Ganzen genommen eine Verminderung zu erleiden, und das Geſetz hat ſich uns als gültig erwieſen, daß bei allen Veränderungen der Körperwelt ſtets einerlei Quantität der Bewegung bleibt [1]).

395. Endlich die Phänomenologie erklärt die Materie für das Bewegliche, inſofern es ein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann. Die Bewegung iſt eine Veränderung des Verhältniſſes im Raume; mithin finden ſich hier immer zwei Correlata, die Bewegung eines Körpers und die des Raumes in entgegengeſetzter Richtung. In der Erfahrung kann nun das Prädicat der Bewegung entweder dem einen dieſer beiden Correlata ſo gut, als dem andern, oder es muß bloß dem einem, mit Ausſchließung des andern, oder es muß beiden nothwendig zugleich zuerkannt werden. Zwar zeigt ſich in der Erſcheinung unmittelbar von dieſen Beſtimmungen nichts. Wenn aber das Bewegliche als ſolches zum Behufe der möglichen Erfahrung beſtimmt gedacht werden ſoll, ſo iſt erfoderlich, die Bedingungen anzugeben, von denen es abhängt, ob der Materie auf die eine oder die andere Art das Prädicat der Bewegung beigelegt werden darf.

---

[1]) l. c. 3tes Hauptſt.

Dies geſchieht in folgenden drei Lehrſätzen. 1) Die gerad-linige Bewegung einer Materie in Hinſicht auf einen empiriſchen Raum iſt zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raumes ein bloß mögliches Prädicat; in gar keiner Beziehung auf eine Materie außer ihr, mithin als abſolute Bewegung gedacht, iſt ſie unmöglich. Denn bei der geradlinigen Bewegung ändert ſich die Richtung nicht. Sie iſt alſo bloß phoronomiſch und es offenbart ſich in ihr keine bewegende Kraft. Deshalb bleibt es an ſich unbeſtimmt und gleichgültig, ob der Körper ſelbſt oder ob der relative Raum in entgegengeſetzter Richtung als bewegt vorgeſtellt wird. Im leeren oder abſoluten Raume kann aber eine geradlinige Bewegung nicht wahrgenommen werden, weil dieſer ſelbſt nicht wahrnehmbar iſt. Als Gegenſtand der Erfahrung iſt ſie daher unmöglich. 2) Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädicat der Materie. Die entgegengeſetzte Raumbewegung dagegen, ſtatt der erſteren genommen, darf für keine wirkliche Bewegung, ſondern muß, wenn ſie als ſolche ſich darſtellt, für einen bloßen Schein gehalten werden. Weil hier durch die ſtetige Veränderung der Richtung eine bewegende Kraft ſich ankündigt, ſo iſt die Bewegung des Körpers eine dynamiſche, die des Raumes dagegen bloß eine phoronomiſche. Folglich iſt die erſtere eine wirkliche, die letztere aber, wenn ſie gleich der einzelnen Erſcheinung nach mit der erſteren übereinkommt, dennoch im Zuſammenhang aller Erſcheinungen, alſo im Zuſammenhange der möglichen Erfahrungen, mit der Erfahrung im Widerſtreit, und ſonach nichts als ein bloßer Schein. 3) Bei jeder Bewegung, durch welche ein Körper einen zweiten bewegt, muß eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung dieſes anderen Statt finden. Denn nach dem dritten Geſetze der Mechanik wird durch die Wirkung des erſteren eine gleiche Gegenwirkung des letzteren ſchlechterdings erfodert. Des-

halb iſt hier die Bewegung beider nicht nur wirklich, ſondern ſelbſt nothwendig.

396. Auf die verſchiedenen Begriffe der Bewegung und der bewegenden Kräfte beziehen ſich die verſchiedenen Begriffe vom leeren Raume, welcher kein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, und zwar ein nothwendiger Vernunftbegriff, aber doch nichts weiter, als eine bloße Idee iſt. Was in phoronomiſcher Bedeutung „leerer Raum" heißt, ſollte eigentlich nicht ſo genannt werden. Denn in dieſem Sinn iſt er nur die Vorſtellung von einem Raum, in welchem wir von aller beſonderen Materie, die ihn zum Gegenſtande der Erfahrung machen würde, abſehen, um in ihm den materiellen, empiriſchen Raum als einen beweglichen uns zu denken, und dadurch die Bewegung nicht bloß einſeitig, als ein abſolutes Prädicat, ſondern immer wechſelſeitig, als ein relatives Prädicat zu betrachten. Er iſt alſo auf dieſe Weiſe gar nichts, was für unſer Bewußtſein zur Exiſtenz der Dinge, ſondern nur etwas, was zur Beſtimmung unſerer Begriffe gehört. In dynamiſcher Bedeutung gilt der leere Raum für denjenigen, in welchem keine repulſive Kraft wirkt und alſo dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerſteht. So gefaßt kann er entweder bloß innerhalb der Welt, oder auch, inſofern dieſe als begrenzt angenommen wird, zugleich außerhalb derſelben ſein. Im erſten Fall iſt er entweder ein zerſtreuter, der einen Theil des Volumens der Materie ausmacht, oder ein gehäufter, welcher die Körper, z. B. die Weltkörper, von einander abſondert. In mechaniſcher Hinſicht bedeutet der leere Raum das gehäufte Leere innerhalb des Weltganzen, welches dazu erfoderlich ſein ſoll, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verſchaffen. Mit dem Leeren und eben darum Unbegreiflichen endigt die metaphyſiſche Körperlehre. Sie erfährt in dieſem Puncte das gleiche Schickſal, welches den übrigen

ſpeculativen Verſuchen zu Theil wird, die auf oberſte Principien zurückgehen und den erſten Gründen der Dinge nachſtreben. Unſere theoretiſche Vernunft kann ihrer Natur nach weder bei dem Bedingten ſtehen bleiben, noch das Unbedingte ſich faßlich machen. Daher bleibt ihr, wenn die Wißbegierde ſie auffodert, das unbedingt vollſtändige Ganze aller Bedingungen zu erfaſſen, nichts Anderes übrig, als daß ſie von den Gegenſtänden in ſich ſelbſt zurückkehrt, um, anſtatt der letzten Grenze der Dinge, nur die letzte Grenze ihres eigenen ſich ſelbſt überlaſſenen Vermögens zu erforſchen und zu beſtimmen [1]).

6). Charakter und Erfolg der Kantiſchen Philoſophie.

397. Wer den Zuſammenhang der vorgelegten Hauptſätze der Kantiſchen Lehre mit unbefangenem Auge überblickt, wird an dieſem Syſteme die Originalität und den Scharfſinn in der Erfindung ſeines Standpunctes, ſo wie den Fleiß und die Gründlichkeit in der Behandlung der ihm eigenthümlichen Aufgaben nicht ohne Bewunderung anerkennen. Um jenen Standort in der Kürze zu bezeichnen, iſt keine Benennung geeigneter, als die von Kant ſelbſt gewählte des „transcendentalen oder kritiſchen Idealismus.“ Denn vermöge einer prüfenden Unterſuchung der Bedingungen, unter denen allein dem Menſchen ſowohl die reine, als die erfahrungsmäßige Erkenntniß möglich werden ſoll, gelangt es zu dem idealiſtiſchen Reſultate: daß erſtlich Alles, was ſich uns im Raum und in der Zeit darſtelle, ſo wie es hierin uns erſcheine, nebſt dem Raum und der Zeit ſelbſt bloß unſerer ſubjectiven Vorſtellungsweiſe der in Hinſicht ihrer Beſchaffenheit und ihrer Geſetze uns ganz unbekannten und unerkennbaren „Dinge an ſich“ angehöre, und daß zweitens nicht nur von dem Sein an ſich dieſer unſere Sinn-

[1]) l. c. 4t. Hauptſt.

lichkeit anregenden Dinge, ſondern auch von dem unſere theoretiſche Vernunft allein befriedigenden überſinnlichen Unbedingten ſchlechterdings kein Wiſſen uns zukomme, während wir Beides zu denken durch die Natur unſeres Geiſtes genöthigt werden. Dies Reſultat ſtützt ſich auf den Verſuch einer Zergliederung der urſprünglichen Functionen unſeres Bewußtſeins, welcher durch ſeine Genauigkeit und Vollſtändigkeit Alles weit übertrifft, was früher in dieſem Fache geleiſtet worden, welcher hierdurch einen weſentlichen Fortſchritt und eine bleibende Hauptepoche in den Beſtrebungen der philoſophirenden Vernunft begründen mußte, und der als Muſter der Eigenthümlichkeit, Schärfe und Ausdauer in der Erforſchung der Organiſation des menſchlichen Geiſtes bis auf den heutigen Tag unübertroffen daſteht. Durch ihn zeigt ſich, wenn man die Gültigkeit ſeines Standpunctes zugibt, eine jede der älteren philoſophiſchen Hauptparteien in einem charakteriſtiſchen Punct ihrer Abweichung von den übrigen widerlegt, während zugleich an dem Lehrbegriff einer jeden eine Seite, von der ſie die Wahrheit ergriffen, durch ihn beſtätigt wird. Dem dogmatiſchen Idealismus tritt die Kantiſche Kritik mit der Behauptung entgegen, daß die Dinge an ſich wirklich exiſtiren, welche vermittelſt der Anregung unſerer Sinnlichkeit den objectiven Realgrund der Erſcheinungswelt ausmachen, dem dogmatiſchen Realismus mit der Anſicht, daß die Ausgedehntheit nebſt allen übrigen Eigenſchaften, die wir an den Außendingen wahrnehmen, nicht an ſich, ſondern nur in unſerem Vorſtellen und für daſſelbe vorhanden ſei. An dem Rationalismus weiſet ſie die Vorausſetzung ab, daß die reinen Begriffe der Vernunft in der Sphäre des Unbedingten und Unendlichen einen ſpeculativen Erkenntnißwerth beſitzen, und an dem Empirismus die Meinung, daß alle unſere Begriffe aus der Erfahrung ſtammen und daß ein aus nothwendigen, allgemeingültigen Grundſätzen erbautes Syſtem reiner Naturwiſſenſchaft, und über-

haupt jede andere aprioriſche Deduction philoſophiſcher Wahrheiten etwas Bedeutungsloſes ſei. Endlich den Skepticismus zwingt ſie, Alles, was in ſeinen Anſprüchen unklar und unrechtmäßig war, aufzugeben und nach geſchehener Läuterung und Berichtigung ſeiner Tendenz ſich mit ihr ſelbſt zu vereinigen, indem ſie ihm die Grenzbeſtimmung des Umfanges unſeres Verſtandes- und Vernunftgebrauches und die Enthüllung des Nothwendigen und Urſprünglichen in unſerem Erkennen und Fürwahrhalten darbietet. Es bedarf übrigens hier wohl eben ſo wenig, wie bei der Schilderung der vorhergegangenen Syſteme, der ausdrücklichen Bemerkung, daß von keinem Pfleger und keinem Freunde der Philoſophie, der nicht den Fortſchritten unſeres Jahrhunderts ſich gänzlich entzogen, gegenwärtig noch eine gelungene Löſung der Hauptprobleme, welche ſowohl der Erkenntnißtheorie, als den übrigen Zweigen der philoſophiſchen Forſchung vorliegen, dem Kantiſchen Lehrgebäude zugeſchrieben wird. Durch die aus verſchiedenen Geſichtspuncten erfolgende Anerkennung der Unzulänglichkeit deſſelben ſind alle ſeit der Kantiſchen Epoche hervorgetretene Leiſtungen in unſerem Gebiete gemeinſchaftlich bedingt worden, da keine derſelben ohne eine ſorgfältige Berückſichtigung der Methode und der Beſtimmungen der kritiſchen Philoſophie ſich hat ausbilden können.

398. Kant hatte allerdings mit Recht die einander entgegengeſetzten Mängel der einſeitig empiriſchen und der einſeitig rationaliſtiſchen Erkenntnißlehre zu überwinden geſtrebt. In der Ueberzeugung, daß auf der einen Seite alles durch Wahrnehmung gewonnene Wiſſen nur den Charakter der relativen Nothwendigkeit und der beſchränkten Allgemeinheit an ſich tragen könne, daß aber auf der andern Seite angeborne Begriffe und Urtheile von realem, das Sein der Wirklichkeit erfaſſenden Inhalt undenkbar ſein, glaubte er die rechte Mitte zwiſchen der von Locke und

Hume vertheidigten und zwiſchen der Leibnizifchen und Wolffiſchen Anſicht getroffen zu haben, indem er das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige in unſeren Erkenntniſſen aus der Urſprünglichkeit der Anſchauungs= und Begriffsformen unſres Geiſtes ableitete. Aber ſeine Theorie bleibt hiermit in der Einſeitigkeit des Geſichtskreiſes der Subjectivitätslehre ſtehen, und hat die Widerſprüche in ſich aufgenommen, denen ſowohl die idealiſtiſche Verwerfung der Realität der Körperwelt, als die empiriſtiſche Läugnung der ſpeculativen Erkennbarkeit von Wahrheiten, welche das Ueberſinnliche, Ewige und Unendliche betreffen, nicht zu entgehen vermag. Insbeſondere ſind es zwei Wahrheiten, welche ſie zufolge ihrer ſubjectiviſtiſchen, den Zuſammenhang der Wirklichkeit trennenden und von der Abſtraction nicht zum concreten Denken zurückführenden Betrachtungsweiſe verkennt. Die eine beſteht darin, daß der Realcharakter aller ſubſiſtirenden Gegenſtände in der Einheit (nicht Einerleiheit) des Innern und des Aeußern beſteht, ſo daß die ihnen angehörigen Qualitäten oder Fähigkeiten zu wirken und zu leiden nicht anders, als in ihrer räumlichen und zeitlichen Beſtimmtheit exiſtiren können, und daß umgekehrt ihre Geſtalten und ihre Bewegungen die nothwendige Manifeſtation ihrer Beſchaffenheit und ihrer Fähigkeit zu wirken und zu leiden ſind. Die andere Wahrheit iſt dieſe, daß jeder individuelle Gegenſtand nicht bloß die relativ allgemeinen Eigenthümlichkeiten der beſonderen Gattung, die an ſeiner ſpecifiſchen Einzelheit zunächſt ſich offenbart, ſondern auch die abſolut allgemeinen Beſtimmungen eines Theilganzen im Weltganzen an ſich trägt. Demzufolge faßt unſere Intelligenz, dazu berufen und geeignet, um der wahren Wirklichkeit bewußtvoll inne zu werden, in dem Verein ihrer Wahrnehmung der Außenſeite und ihres Verſtändniſſes des Innern und des Weſens der Dinge zugleich mit dem Individuellen und beſchränkt Allgemeinen auch das überall und jederzeit Gültige an den

wahrnehmbaren Gegenſtänden auf, das Letztere in ſolchen Begriffen, welche als die weſentlichen Erkenntnißbegriffe in unſerem Bewußtſein ſich ausſprechen. Im Widerſtreit mit dieſen Wahrheiten ſondert Kant in ſeinem Vorſtellen das Aeußere der Dinge von dem Innern, das unmittelbar in der Erfahrung gegebene Individuelle und Beſchränkte von dem mittelbar an dem Beſonderen ſich manifeſtirenden ſtreng Allgemeinen, die Materie unſeres Erkennens von der Form deſſelben auf eine unhaltbare Art, bloß der einen bei ihm unzulänglich gebliebenen Reflexion vertrauend, daß aus der Wahrnehmung das Univerſelle und Nothwendige in unſeren Anerkennungen nicht ſtammen könne. Hierbei iſt insbeſondere folgender Punct zu bemerken, in welchem die Grundlehren ſeiner Theorie einen am meiſten auffallenden Widerſpruch enthalten und der ſowohl ſeinen Gegnern einen hauptſächlich hervortretenden Anhaltpunct für ihre Angriffe, als ſeinen Schülern Beck und Fichte eine Schwierigkeit darbot, welche ſie durch die richtige Erklärung der eigentlichen Meinung Kant's beſeitigen zu können hofften. Er behauptet, daß die an ſich vorhandenen Dinge, welche durch Anregung der Empfänglichkeit unſeres Erkenntnißvermögens den Stoff zu unſeren Erkenntniſſen uns verſchaffen, ihrem Weſen nach uns völlig unbekannt ſein, und daß wir nur negativ von ihnen ausſagen können, ihnen komme nichts von Allem wirklich zu, was wir zufolge der ſubjectiven Beſchaffenheit unſerer Intelligenz ihnen beilegen müſſen. Die Dinge an ſich exiſtiren nach ſeinem Dafürhalten nicht im Raum und in der Zeit, ſie ſind nicht undurchdringlich und ausgedehnt, nicht geſtaltet und beweglich, ihnen gehört nicht Größe und Zahl, nicht Subſtanzialität und Cauſalität, überhaupt keine der für uns wahrnehmbaren und denkbaren Beſtimmungen an. Nichtsdeſtoweniger ſoll dies an und für ſich gelten, daß ſie außerhalb der menſchlichen Intelligenz als reale Objecte exiſtiren, daß ſie auf unſere Sinnlichkeit einwirken und daß

wir ſelbſt einer Einwirkung von Gegenſtänden außer uns unterliegende Einzelweſen ſind. Die Gültigkeit dieſer Thatſache iſt von ſolcher Wichtigkeit für den Zuſammenhang des Kantiſchen Syſtemes, daß auf ihre Vorausſetzung Alles geſtützt wird, was Kant über die Bedeutung und Anwendung der Erkenntnißformen vorbringt. Aber in der bezeichneten Vorausſetzung iſt unerläßlich die Annahme eingeſchloſſen, daß die Charaktere der Realität, des Außereinander-Nebeneinander, des Nacheinander, der Cauſalität, der Beſonderheit, der Vielheit, kurz alle, welchen der kritiſche Idealismus nur in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen als Formen der Syntheſis, als Verknüpfungsweiſen des Vorſtellungsſtoffes ihre Stelle anweiſt, Eigenthümlichkeiten der auf die Sinnlichkeit einwirkenden Dinge und der mit Sinnlichkeit begabten Individuen an und für ſich ſein müſſen.

399. Die Kantiſche Lehre war unter den Umſtänden und Verhältniſſen in unſerer Literatur, unter denen ſie auftrat, den Bedürfniſſen des Zeitalters zu ſehr entſprechend, ſie war demjenigen, was unſere Volksthümlichkeit in der Bearbeitung der Wiſſenſchaften und in der Speculation erfodert und was nur auf kurze Zeit einem durch ausländiſchen Einfluß herbeigeführten Modetone weichen konnte, zu ſehr angemeſſen, ſie trug zu entſchieden das Gepräge der deutſchen Gründlichkeit, des deutſchen Ernſtes und des deutſchen ſyſtematiſchen Geiſtes, und einen zu unverkennbar freiſinnigen und zum ſelbſtthätigen Denken anregenden Charakter ihrer Moral, ihrer Rechts- und Religionslehre, als daß ſie nicht ziemlich bald die ihr gebührende Aufmerkſamkeit in unſerem Vaterlande hätte auf ſich ziehen ſollen. Doch war es natürlich, daß ſeit der erſten Herausgabe der Kritik der reinen Vernunft mehrere Jahre verſtrichen, bevor die Wirkung dieſes zu der damaligen Zeit wegen der Neuheit ſeiner Anſichten und ſeiner Terminologie, wegen der Ausgedehntheit

und Tiefe ſeiner Unterſuchungen, und allerdings auch wegen der Schwerfälligkeit ſeines Stiles und der Weitſchweifigkeit ſeiner Perioden ſo ſchwer verſtändlichen Werkes ſich öffentlich äußern und der Anfang einer Kantiſchen Schule ſichtbar werden konnte. Eben ſo natürlich iſt es, daß im Ganzen genommen nicht aus dem ältern, ſondern aus dem jüngern Theil des philoſophirenden Publicums die Anhänger dieſer Schule hervorgingen, und daß es an Angriffen und Einwürfen [1]) gegen daſſelbe und an polemiſchen Verhandlungen

[1]) Unter dieſen waren zu ihrer Zeit die bemerkenswertheſten 1) die von Johann Auguſt Eberhard in dem „philoſophiſchen Magazin" und ſpäter in dem „philoſophiſchen Archive" vorgebrachten; ferner 2) von Chriſtian Garve in ſeiner Recenſion der Kritik der reinen Vernunft in der Allgemeinen deutſchen Bibliothek vom Jahre 1783 und in der „Darſtellung der verſchiedenen Moralſyſteme von Ariſtoteles bis auf Kant", welche er ſeiner Ueberſetzung der Ariſtoteliſchen Ethik, 1ſt. Bd. 1798, als Einleitung vorausgeſchickt; 3) von Johann Georg Heinrich Feder in der Abhandlung „über Raum und Zeit zur Prüfung der Kantiſchen Philoſophie", 1787, und in der von ihm und Meiners herausgegebenen „philoſophiſchen Bibliothek", 1ſt. Bd. Götting. 1788; 4) von Gottlob Auguſt Tittel in den beiden Schriften „über Kant's Moralreform", 1786, und „Kantiſche Denkformen oder Kategorieen", 1788; 5) von Adam Weishaupt in den Abhandlungen „über Materialismus und Idealismus", 1787, „über die Kantiſchen Anſchauungen und Erſcheinungen", 1788, „Zweifel über die Kantiſchen Begriffe von Raum und Zeit", 1788, und „über die Gründe und Gewißheit der menſchlichen Erkenntniß", 1788; 6) von Johann Friedrich Flatt in den „fragmentariſchen Beiträgen zur Beſtimmung und Deduction des Begriffs und Grundſatzes der Cauſalitat und zur Grundlegung der natürlichen Theologie", 1788, und in den „Briefen über den moraliſchen Erkenntnißgrund der Religion in Beziehung auf die Kantiſche Philoſophie", 1789;

zwiſchen den Freunden der mit dem Untergange bedrohten eklektiſchen Methode einerſeits und den Schülern Kant's auf der andern Seite nicht fehlte. Die Beurtheilungen des Kantiſchen Hauptwerkes, welche in den drei erſten Jahren nach ſeiner Bekanntmachung in mehreren Zeitſchriften erſchienen, gaben ungeachtet ihrer ehrenden Anerkennung der Originalität und ungemeinen Denkkraft des ſchon lange im Beſitz eines ausgezeichneten Rufes ſtehenden Verfaſſers dennoch keine günſtige Entſcheidung über die Abſicht und Ausführung dieſes Unternehmens. Sie rührten von Männern her, denen es nicht mehr möglich war, aus der Sphäre ihrer gewohnten Vorſtellungsart genugſam herauszutreten und den Gang der Kantiſchen Unterſuchung mit ſolcher Genauigkeit zu verfolgen, daß ſie ein gehöriges Verſtändniß der Bedeutung derſelben ſich hätten anzueignen vermocht. Die erſte

---

7) von Dietrich Tiedemann in den „idealiſtiſchen Briefen", 1798. Auch Franz von Baader ließ ſich gegen Kant vernehmen in der „abſoluten Blindheit der von Kant deducirten praktiſchen Vernunft", 1797, und in den „Beiträgen zur Elementarphiloſophie, einem Gegenſtücke zu Kant's metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft", und Herder ſchrieb wider ihn „Verſtand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft", Leipz. 1799, 2 Bde. und „Kalligone, eine Metakritik zur Kritik der Urtheilskraft", Berl. 1800, 3 Bde. Beſonders berückſichtigungswerth unter den die Widerlegung Kant's beabſichtigenden Schriften ſind 1) die Abhandlung F. H. Jacobi's „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen und der Philoſophie überhaupt eine neue Abſicht zu geben", zuerſt erſchienen in C. L. Reinhold's Beiträgen zur leichteren Ueberſicht u. ſ. w. 1801, 3t. Heft, und 2) die „Kritik des Kantiſchen transcendentalen Idealismus" von Gottlob Ernſt Schulze in deſſen „Kritik der theoretiſchen Philoſophie", 2t. Bd. Hamb. 1801.

Schrift, welche für die Kantiſche Sache, und zwar ohne Polemik, hervortrat und ihr den noch mangelnden Eingang zu verſchaffen ſich bemühte, war die „Erläuterung der Kritik der reinen Vernunft" von Johann Schulze [1]. Eine noch bedeutendere Unterſtützung, als die Schulzeſche Arbeit dem Kantiſchen Lehrbegriff im Bezug auf ſeine Verbreitung gewähren konnte, erhielt dieſer durch die allgemeine Literaturzeitung, welche mit dem Beginne des Jahres 1785 zu Jena in das Leben trat, die erſte und eine geraume Zeit die einzige in ihrer Art war, und ſchon gleich zu Anfang einer ausgezeichneten Theilnahme ſich erfreute. Sie kündigte, wie oben bereits erwähnt worden, in dem vierten Monatsſtück ihres erſten Jahrganges eine neue Epoche, eine neue Ordnung der Dinge, welche in der deutſchen Philoſophie durch die Kritik der reinen Vernunft entſtanden ſei, mit eben ſo viel Beſonnenheit als Wärme an und erklärte ihre Abſicht, nach und nach eine vollſtändige Ueberſicht der Kantiſchen Lehrſätze und der durch ſie im Reiche der Philoſophie bewirkten Veränderungen mitzutheilen, welcher Plan in einer befriedigenden Weiſe zur Ausführung gebracht wurde. Hiermit verband ſich die durch ihre geſchmackvolle, blühende Sprache, ihre Lebhaftigkeit und Klarheit höchſt anziehende Darſtellung der Hauptreſultate jener Kritik, die K. L. Reinhold in ſeinen „Briefen über die Kantiſche Philoſophie" gab, welche in dem von Wieland herausgegebenen deutſchen Mercur, einer in den größeren Kreiſen der gebildeten Le-

---

[1]) Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft von Johann Schulze, Königl. Preußiſchem Hofprediger, Königsb. 1784. 2t. Aufl. 1791. Später ſchrieb derſelbe Verfaſſer gleichfalls zur Empfehlung und Verdeutlichung der Kantiſchen Erkenntnißtheorie „Prüfung der Kantiſchen Kritik der reinen Vernunft", Königsb. 1789—92, 2 Bde.

ſer unſeres Vaterlandes damals ſehr beliebten Monatsſchrift, ſeit dem Auguſtſtücke des Jahres 1786 zum Vorſcheine kamen. Dieſe Briefe, ſpäterhin mit Erweiterungen und Zuſätzen in zwei Bänden herausgegeben [1]), enthalten ein meiſterhaftes Gemälde der damaligen Lage der Wiſſenſchaften und der eifrigen Beſtrebungen des deutſchen Geiſtes in jenen Tagen, entwickeln das Bedürfniß und die von Kant erfüllten Erfoderniſſe einer neuen Theorie des Erkenntnißvermögens und thun dar, welchen eigenthümlichen Weg die Kantiſchen Philoſopheme im Bezug auf die große Hauptangelegenheit der Vernunftforſchung, nämlich theils zur Enthüllung des Weſens und Umfangs unſres Erkennens, theils zur Feſtſtellung des Grundes unſerer Pflichten und Rechte in dieſem Leben und des Grundes unſerer Hoffnungen von dem zukünftigen Daſein gebahnt. Sie gewannen einen ungetheilten, von vielen Seiten her ſich ausſprechenden Beifall, in welchen Kant ſelbſt öffentlich mit einſtimmte, und erwarben ſich gemeinſchaftlich mit den Bemühungen der allgemeinen Literaturzeitung das rühmliche Verdienſt, in die Theilnahme an dem neuen Lehrgebäude, welche bis dahin auf den kleinen Kreis der Philoſophen von Profeſſion ſich beſchränkt hatte, das ganze literariſche Publicum Deutſchlands hineinzuziehen und einer bis dahin in ſolchem Maße noch nicht erhörten Einwirkung einer philoſophiſchen Theorie auf ihr Zeitalter den Weg zu bahnen [2]). Bald geſtaltete

---

[1]) 1ſt. Bd. Leipzig, 1790, 2t. Bd. ebendaſ. 1792.

[2]) Hierzu kam noch dies, daß Reinhold, welcher nach der Bekanntwerdung jener Briefe als Profeſſor der Philoſophie zu Jena angeſtellt worden, und der im Herbſte des Jahres 1787 ſeine Vorleſungen daſelbſt eröffnete, mit dem glücklichſten Erfolge ſeine Zuhörer zu dem Intereſſe für die Kantiſchen Lehrbegriffe anleitete. Nach Jena begaben ſich nunmehr von allen Gegenden Deutſchlands ſtudirende Jünglinge und zum Theil auch Männer, die ihre akademiſchen Stu-

ſich eine zahlreiche Schule der Vertheidiger der Kantiſch-kritiſchen Philoſophie. Alle einzelnen philoſophiſchen Disciplinen, auch die Metaphyſik, insbeſondre aber die Logik, die Pſychologie, die Ethik, das Naturrecht, die Religionsphiloſophie, die Aeſthetik und die Pädagogik wurden von Kantianern nach den Grundſätzen und der Methode des Kriticismus vielfach bearbeitet [1]), und zur Erklärung ſowohl

---

dien bereits vollendet hatten, um durch ihn in das Verſtändniß der neuen Lehre eingeführt zu werden. Hiermit ward dieſe Univerſität der Hauptverbreitungsort der Kantiſchen Philoſophie, und behauptete in dieſer Hinſicht eine größere Bedeutung für Deutſchland, als Königsberg ſelbſt.

[1]) Hierher gehören die Darſtellungen 1) der Logik von Ludwig Heinrich Jakob, Johann Chriſtoph Hoffbauer, Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, Johann Gottfried Karl Chriſtian Kieſewetter, Karl Chriſtian Erhard Schmid, Salomon Maimon, Johann Heinrich Tieftrunk, Johann Heinrich Abicht, Wilhelm Traugott Krug, Jacob Friedrich Fries, u. A.; 2) der Metaphyſik von L. H. Jakob, Chriſtian Wilhelm Snell, K. Chr. Erh. Schmid, und W. T. Krug; 3) der Pſychologie von L. H. Jakob, K. Ch. Erh. Schmid, J. Chſtph. Hoffbauer, J. G. K. Ch. Kieſewetter, Friedrich Wilhelm Daniel Snell, J. G. E. Maaß, J. F. Fries, u. A.; 3) der Ethik von K. Ch. E. Schmid, L. H. Jakob, Karl Heinrich Heydenreich, J. H. Tieftrunk, J. Chſtph. Hoffbauer, C. W. Snell, W. T. Krug, J. F. Fries, u. A. 4) des Naturrechts von Gottlieb Hufeland, Johann Gottlieb Buhle, K. H. Heydenreich, L. H. Jakob, J. G. E. Maaß, J. Chſtph. Hoffbauer, Johann Chriſtian Gottlieb Schaumann, Theodor Schmalz, Paul Johann Anſelm Feuerbach, W. T. Krug, J. F. Fries, Karl Salomo Zachariä, Karl Heinrich Gros, Karl Heinrich Ludwig Pölitz, Lazarus Bendavid, u. A.; 5) der Religionsphiloſophie von Johann Ernſt Parow, K. H. Heydenreich, J. Chſtph. Hoffbauer, L. H. Jakob, K. Ch. Erh. Schmid, J. H. Tieftrunk, J. Ch. G. Schaumann, W. T.

des ganzen Syſtems und ſeiner Terminologie, wie auch der verſchiedenen Zweige deſſelben erſchien eine Menge von Schriften [1]). Alle wiſſenſchaftlich Gebildeten in unſrem Vaterlande nahmen für oder wider die neue Lehre Partei, und in dem ganzen Umkreiſe der höheren geiſtigen Beſtrebungen äußerte ſich hier ihr anregender, bildender und belebender Einfluß.

Krug, u. A.; 6) der Aeſthetik von K. H. Heydenreich, Johann Heinrich Gottlieb Heuſinger, L. Bendavid, Ferdinand Delbrück; 7) der Pädagogik von J. H. G. Heuſinger, August Hermann Niemeyer, Johann Ludwig Ewald, u. A.

[1]) Unter dieſen ſind, außer den ſchon erwähnten von J. Schulze und K. L. Reinhold, die bemerkenswertheſten 1) Georg Samuel Albert Mellin's „encyklopädiſches Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie", Züllich. u. Leipz. 1797—1803. 6 Bde, und 2) Lazarus Bendavid's Vorleſungen „über die Kritik der reinen Vernunft", Wien, 1795, 2t. Aufl. 1802, „über die Kritik der Urtheilskraft", Wien, 1796, „über die Kritik der praktiſchen Vernunft", Wien, 1796, „über die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaften", Wien, 1798.

2. In der Schule Kant's hervorgetretene Verſuche einer höheren Ausbildung der Kantiſchen Lehre.

1). K. L. Reinhold.

400. Nachdem Reinhold [1]) in der angegebenen Weiſe zur Einführung der von der Kritik der reinen Vernunft aus-

---

[1]) Karl Leonhard Reinhold wurde zu Wien 1758 geboren. In ſeinem Knabenalter nach zurückgelegtem vierzehnten Lebensjahre 1772 als Novitius in das damalige Jeſuitencollegium zu St. Anna in ſeiner Vaterſtadt aufgenommen, und im darauf folgenden Jahre nach der 1773 erfolgten Aufhebung dieſes Ordens in das gegenwärtig noch beſtehende Kloſter der Barnabiten daſelbſt eingetreten entzog er ſich bei einer durchaus veränderten Lebensanſicht im jugendlichen Mannesalter 1783 durch die Flucht dieſem Verhältniß. Er begab ſich zunächſt nach Leipzig, wo er als Student immatrikulirt wurde und die Vorleſungen Platner's und anderer Profeſſoren hörte. Von da ging er 1784 nach Weimar. Hier ward er 1785 Wieland's Schwiegerſohn und Theilnehmer an der Redaction des von Wieland herausgegebenen deutſchen Mercur's, und machte ſich ſchon vor der Herausgabe der Briefe über die Kantiſche Philoſophie durch mehrere geiſtreiche und geſinnungsvolle Schriften, insbeſondere durch die „Ehrenrettung der Reformation“ vortheil-

gehenden neuen Periode erfolgreich zu wirken begonnen, war er der Erſte, welcher auf der von Kant eingeſchlagenen und dem damaligen Zeitalter vorgezeichneten Bahn der ſpeculativen Forſchung einen Fortſchritt unternahm. Zu einer Zeit, da es noch für ein rühmliches Verdienſt gelten durfte, den Zuſammenhang der Kantiſchen Lehrbegriffe und ihr Verhältniß zu den früheren Philoſophemen mit Klarheit zu durchſchauen, verſuchte er zuerſt, mehr als dies zu leiſten, und die von ihm mit muſterhafter Schärfe und Beſtimmtheit aufgefaßten transcendentalen Beſtimmungen Kant's, den Erfodernissen des vollendeten Vernunftſyſtemes gemäß, tiefer zu begründen und aus einem oberſten Princip mit ſtrenger Folgerichtigkeit abzuleiten. Er bildete nämlich bei dem Nachdenken über die Urſachen der mancherlei Mißverſtändniſſe, auf denen nach ſeinem Dafürhalten die Einwürfe gegen die Kritik der reinen Vernunft größtentheils beruhten, die Anſicht in ſich aus: Kant habe zwar die in dem menſchlichen Erkennen zuſammenwirkenden Grundthätigkeiten und deren Geſetze entdeckt, aber im Bezug auf die Gültigkeit ſeiner Annahmen und Folgerungen eine wichtige Frage unbeantwortet gelaſſen, die doch zur Entſcheidung gebracht werden müſſe, bevor dieſe Gültigkeit eine allgemeine Anerkennung finden könne. Die Kritik gehe von der zweifelloſen Thatſache aus, daß ſowohl reine Vernunfterkenntniſſe, als Erfahrungskenntniſſe in uns vorhanden ſind, und mache es ſich zur Aufgabe, die Möglichkeit beider Erkenntnißarten zu erklären, um ihre Beſchaffenheit, ihren Umfang und ihre Beziehung auf einander vermöge einer ſolchen Erklärung feſtzuſetzen. Sie zeige, wie die Erfahrung in uns nur dadurch

---

haft bekannt. Von 1787—1794 lebte er als Profeſſor der Philoſophie in Jena. Er folgte 1794 einem Ruf an die Univerſität zu Kiel. Dort ſtarb er als königlich däniſcher Etatsrath und Ritter vom Danebrog 1823.

möglich ſei, daß ein vermittelſt Anregung unſerer Sinnlichkeit uns gegebener Wahrnehmungsſtoff durch die Selbſtthätigkeit des Verſtandes nach gewiſſen Geſetzen zu einer geordneten Erſcheinungswelt geſtaltet werde, und ſie beſtimme hiernach das Eigenthümliche der mathematiſchen und der philoſophiſchen reinen Erkenntniß und das wahre Verhältniß beider zu der empiriſchen. Hierbei befolge ſie zur Hervorbringung des transcendentalen Wiſſens, welches ihren Inhalt ausmache, die Methode, daß ſie die in unſerem Innern vor aller Erfahrung vorhandenen urſprünglichen Vermögen und Weiſen des Erkennens in einer Abſtraction von den Verſchiedenheiten des zufälligen Inhaltes unſerer Vorſtellungen und in einer Reflexion auf die zurückbleibende gleiche und nothwendige Form derſelben auffaſſe. Nun gehe ſie bei allen ihren Unterſuchungen von der Vorausſetzung aus, daß überhaupt kein anderer objectiv exiſtirender Gegenſtand für unſer theoretiſches Erkennen vorhanden ſein könne, als ein ſolcher, deſſen Stoff durch die Affection der Sinnlichkeit uns dargeboten werde. Aber eben dieſe Grundannahme ſei bei Kant eine unbewieſene Hypotheſe geblieben. Die Frage: „warum dies ſich ſo verhalte", oder die hier gleichbedeutende: „woher wir es denn mit Zuverläſſigkeit wiſſen, daß unſer Geiſt in allem ihm erreichbaren Erkennen objectiv realer Gegenſtände an einen ſinnlichen Stoff und an die von Kant entdeckten Formen der Sinnlichkeit und des Verſtandes gebunden ſei", dürfe man keinesweges für eine ſchon genügend in der Kritik beantwortete halten, weil dieſe hierauf nur die Erwiederung ertheile, daß allein in einer ſolchen Weiſe die wirkliche Erfahrung für den Menſchen Möglichkeit beſitze. An dieſer Erwiederung, wenn ſie als ein Beweis für die Zuverläſſigkeit der Kantiſchen Theorie geltend gemacht werden ſollte, würde der logiſche Fehler der ſogenannten Erſchleichung unverkennbar ſein. Daher trete uns in jener Frage ein durch die Kantiſche Zergliederung des Erkenntnißvermö-

gens bloß vorbereitetes und noch nicht aufgelöſtes Problem entgegen, deſſen Löſung der Endpunct ſei, zu welchem die philoſophirende Vernunft auf dem Wege der analytiſchen Unterſuchung gelangen könne. Obgleich Kant auf eine im Weſentlichen keiner Berichtigung fähige Weiſe den Umfang des menſchlichen Erkennens aus den in unſerer Intelligenz verborgenen Bedingungen deſſelben abgeleitet, ſo ſei dennoch den Erfoderniſſen der wiſſenſchaftlichen Darſtellung der Erkenntnißtheorie von ihm nicht Genüge geleiſtet, ſo habe er denjenigen, welche ſein großes Unternehmen nicht bloß dem Buchſtaben nach, ſondern dem Geiſte nach zu würdigen verſtehen, ein nicht unwichtiges Geſchäft in der Vollendung ſeines Syſtemes übrig gelaſſen. Der angegebene Punct, der von ihm zwar mit Recht, jedoch ohne Erweis, angenommen worden, und welcher nur in den Augen der Wenigen, die nach ſeinem Vorgange durch den mühſamen Weg der Analyſis glücklich ſich hindurchgearbeitet, gleiche Evidenz, wie für ihn ſelbſt, enthalten könne, müſſe zum Folgeſatz unbeſtreitbarer Prämiſſen gemacht, kurz, die letzten Gründe, von denen Kant, ohne daß ſie in ihm zum deutlichen Bewußtſein gelangten, bei ſeinen transcendentalen Lehren geleitet worden, müſſen aufgeſucht und in oberſten Grundſätzen ausgeſprochen werden. Alsdann werde es allen Denkern gelingen, auf dem viel leichteren, auf dem ſynthetiſchen Weg, ausgehend von den höchſten Principien der philoſophiſchen Selbſterkenntniß, die befriedigende Einſicht in die Wahrheit der Kantiſchen Erkenntnißlehre zu gewinnen. Hierdurch ſei die Idee einer Wiſſenſchaft hervorgehoben und feſtgeſtellt, welche dieſe höchſten Principien aus dem menſchlichen Geiſt entwickle und die Lehrſätze ſowohl der theoretiſchen, als der praktiſchen Philoſophie aus ihnen ableite [1]). Dieſe Wiſſen-

---

[1]) Reinhold's erſter Verſuch, die angegebene Idee einer wiſſenſchaftlichen Vollendung des Kriticismus auszuführen,

ſchaft, die „Theorie des Vorſtellungsvermögens", werde die eigentliche „Elementarlehre oder Fundamentallehre der geſammten Philoſophie" ſein, während die Kritik der reinen Vernunft nach dem Plan ihres Verfaſſers nur als eine Propädeutik der Metaphyſik ſich geltend machen wolle [1]).

---

war ſeine 1789 zuerſt erſchienene, 1795 zum zweitenmal aufgelegte Theorie des menſchlichen Vorſtellungsvermögens. In den folgenden Jahren, bis er ſpäter ſelbſt von der Unhaltbarkeit dieſer Theorie ſich überzeugte, war er bemüht, ſie theils von mehreren bald an ihr wahrgenommenen Mängeln zu reinigen und ſie vollſtändiger auszuführen, theils ſie gegen die Angriffe zu vertheidigen, welche von vielen Seiten, ſowohl von Anhängern als von Gegnern der Kantiſchen Lehre gegen ſie gerichtet wurden. Die zu dieſem Zwecke von ihm verfaßten Schriften ſind: 1) der erſte Band ſeiner Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverſtändniſſe der Philoſophen, 1790; 2) über das Fundament des philoſophiſchen Wiſſens, 1791; 3) der zweite Band der genannten Beiträge, 1794.

[1]) Verſ. einer neuen Theorie des Vorſtellungsv. Vorrede S. 58—68. „Daß die eigentlichen Prämiſſen einer Wiſſenſchaft, bemerkt Reinhold daſelbſt, erſt nach der Wiſſenſchaft ſelbſt gefunden werden, iſt nichts Neues, ſondern eine nothwendige Folge des analytiſchen Ganges, welcher den Fortſchritten des menſchlichen Geiſtes durch die Natur deſſelben vorgeſchrieben iſt. Die Theorie des Vorſtellungsvermögens, welche die Prämiſſen zur Theorie des Erkenntnißvermögens liefern ſoll, konnte nur nach der letzteren gefunden werden, obwohl ſie, wenn ſie ihres Namens werth ſein ſoll, unabhängig von derſelben feſtſtehen und auch denjenigen, welche die Kantiſchen Schriften entweder nicht geleſen oder nicht verſtanden haben, durchaus verſtändlich ſein muß." Vergl. ferner „Ueber das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenſchaften eines allgemeinen erſten Grundſatzes der Philoſophie", in den Beiträgen zur Berichtigung u. ſ. w. 1ſt. Bd.

401. Alles, behauptet die Reinholdſche Theorie des Vorſtellungsvermögens, was die Kritik der reinen Vernunft über den Unterſchied zwiſchen dem Transcendentalen und dem Empiriſchen in der Erkenntniß, und zwiſchen den verſchiedenen Arten der Vorſtellungen lehrt, muß zu dem richtigen Begriffe der „Vorſtellung überhaupt" führen, der hierbei undeutlich vorausgeſetzt wird. Es iſt erfoderlich, daß die Gattungsmerkmale der Vorſtellung deutlich gedacht werden, ehe die Merkmale der Hauptarten unſeres Vorſtellens, alſo der Sinnlichkeit, des Verſtandes und der Vernunft, mit hinlänglicher Genauigkeit und Sicherheit ſich feſtſtellen laſſen. Zunächſt iſt alſo die Beſchaffenheit der „bloßen Vorſtellung" in ihrer Unabhängigkeit von der Beſchaffenheit des vorſtellenden Ichs und der vorgeſtellten Gegenſtände zu beſtimmen. Wenn gleich die Sinneswahrnehmungen, die Verſtandesbegriffe und die Vernunftideen nicht in Rückſicht deſſen, was ſie gegenſeitig von einander unterſcheidet, aus der „Vorſtellung überhaupt" abzuleiten ſind, ſo iſt doch ihr gemeinſchaftlicher Charakter, durch welchen ſie eben Vorſtellungen ſind und der keinesweges von ihrer beſonderen Eigenthümlichkeit abhängt, nur aus dem allgemeinen Weſen der Vorſtellung erklärbar. Gerade nun dieſer gemeinſchaftliche Charakter muß erfaßt werden, um aus ihm die Nothwendigkeit des großen Hauptreſultates der Kritik: daß die Dinge an ſich nicht erkennbar ſind", und der daſſelbe herbeiführenden Lehren vom Raum und von der Zeit, von den Kategorieen und von den Formen der Ideen zu deduciren [1]).

S. 119—142. Ueber den gegenwärtigen Zuſtand der Metaphyſik, im 2t. Th. der vermiſcht. Schriften, S. 248—257.

[1]) Verſ. einer neuen Theorie des menſchl. Vorſtellungsv. 1ſt. B. §. V. Verm. Schrift. 2t. Th. S. 257. Beiträge zur Berichtigung u. ſ. w. 1ſt. Bd. S. 142—164.

402. Die Vorſtellung kommt urſprünglich nur im Bewußtſein und durch das Bewußtſein vor. Dieſes zeigt ſich daher als die Quelle, zwar nicht der Vorſtellung ſelbſt, aber doch des richtigen urſprünglichen Begriffes von ihr. Es iſt derjenige Zuſtand des geiſtigen Lebens, welches für jede Erkenntniß, Einſicht und Ueberzeugung eine Bedingung und einen Beſtandtheil ausmacht, und muß deshalb unter den Thatſachen, welche Gegenſtände unſres Erkennens ſind, für die erſte und allgemeinſte gelten. Die Begriffe des reinen und des erfahrungsmäßigen Bewußtſeins unſer ſelbſt und der Außenwelt ſetzen den höheren Begriff des „Bewußtſeins überhaupt" voraus, wenn ſie ſowohl in ihrem Zuſammenhang, als in ihrem Unterſchiede richtig gedacht werden ſollen [1]). In dieſem Begriff wird theils etwas anerkannt, welches ſich bewußt iſt, das „Subject des Bewußtſeins", theils etwas, deſſen ſich jenes bewußt iſt, das „Object des Bewußtſeins", theils endlich etwas, wodurch das Subject ſich des Objectes bewußt wird, die „Vorſtellung." Hiernach lautet derjenige Satz, welcher unmittelbar die Thatſache ausdrückt, die im Bewußtſein Statt findet: im Bewußtſein wird die Vorſtellung durch das Subject von dem Subject und von dem Object unterſchieden und auf beide bezogen. Aus ihm ergeben ſich die urſprünglichen Begriffe ſowohl der Vorſtellung, als des vorgeſtellten Objectes und des vorſtellenden Subjectes. Erſtlich nämlich iſt die Vorſtellung dasjenige, wodurch das Subject ſich eines Objectes bewußt iſt, was daher im Bewußtſein von dem Object und dem Subject unterſchieden und auf beide bezogen wird. Zweitens iſt das Object das im Bewußtſein durch das Subject von dem Subject und von der Vorſtellung Unterſchiedene, worauf die letztere, inſofern ſie von dem Subject un-

[1]) Verm. Schrift. 2r. Th. S. 257 — 260. Beitr. zur Berichtig. u. ſ. w. 1ſt. Bd. S. 159 — 162.

terſchieden worden, ſich bezieht. Drittens iſt das Subject das durch ſich ſelbſt im Bewußtſein von der Vorſtellung und von dem Object Unterſchiedene, und als Beſitzer der von dem Object unterſchiedenen Vorſtellung Anerkannte. Ferner erhellt auch Folgendes über die beiden Beſtandtheile, welche das Weſen der Vorſtellung ausmachen. Die bloße Vorſtellung muß aus etwas beſtehen, wodurch ſie ſich auf das Object und auf das Subject beziehen und von beiden unterſcheiden läßt. Beide werden aber außerdem gegenſeitig von einander im Bewußtſein unterſchieden. Mithin kann auch in der Vorſtellung nicht Eins und Daſſelbe den Grund ihrer Beziehung auf das Object und ihrer Beziehung auf das Subject enthalten. Hieraus ergibt ſich, daß in ihr zwei verſchiedene Elemente vereinigt ſein müſſen, auf deren Verknüpfung das Weſen der bloßen Vorſtellung beruht. Das Eine, was ſich in ihr auf das Object bezieht, iſt ihr Stoff, das Andere dagegen, was ſich in ihr auf das Subject bezieht, iſt ihre Form. Für jede Vorſtellung muß der Stoff dem Subjecte gegeben und die Form durch das Subject hervorgebracht ſein. Denn in der Vorſtellung iſt der Stoff dasjenige, wodurch ſie dem Object als dem Vorgeſtellten entſpricht, und die Form dasjenige, wodurch ſie dem Subject als dem Vorſtellenden angehört. Der Stoff muß alſo von der Form in dieſer Eigenſchaft ſich unterſcheiden. Die Form muß Eigenthum des Subjectes ſein, inwiefern daſſelbe im Bewußtſein als die Urſache der Vorſtellung ſich verhält, und der Stoff kann dem Vorſtellenden in dieſer Beziehung nicht zukommen. Jene iſt eine Wirkung des Vorſtellenden, was dieſer nicht iſt. Gleichwohl kommt der Stoff in jeder Vorſtellung nothwendig vor, und er muß daher dem vorſtellenden, an ihm die Form hervorbringenden Subjecte gegeben ſein. Die Vorſtellung wird im Bewußtſein auch auf das Subject bezogen, kann aber demſelben unmöglich in gleicher Weiſe rückſichtlich des Stoffs und der Form

angehören. Der Stoff kann dem Subjecte nur als etwas auf das Object ſich Beziehendes, und inſofern dem Subjecte nicht urſprünglich Eigenes, ſondern Gegebenes beigelegt werden; die Form hingegen, mithin dasjenige, wodurch aus dem Stoffe die Vorſtellung geworden iſt, muß ein urſprüngliches Eigenthum des Subjectes ſein, welches kein vorſtellendes genannt werden dürfte, wenn es nicht Vorſtellungen in ſich erzeugte. Demzufolge beruht die Möglichkeit des Bewußtſeins oder des doppelten Verhältniſſes der Vorſtellung zu dem Object und zu dem Subject auf der Grundbedingung, daß der Stoff in der Vorſtellung als das Gegebene von der Form als dem Hervorgebrachten ſich unterſcheidet. Aus dieſem Grunde wird durch die Möglichkeit der Vorſtellung überhaupt eine „Receptivität“ und eine „Spontaneität“ im Subjecte vorausgeſetzt [1]).

403. Die Vorſtellung ſelbſt iſt hiernach weder bloß dem Menſchen gegeben, noch bloß von ihm hervorgebracht, ſondern ſie iſt vermöge des Zuſammenwirkens ſeiner Receptivität und ſeiner Spontaneität von ihm erzeugt. Wenn die Unterſcheidung des Vorſtellenden und des Vorgeſtellten durch die Vorſtellung im Bewußtſein möglich ſein ſoll, ſo muß der Stoff der Vorſtellung ein „Mannigfaltiges“ und die Form der Vorſtellung „Einheit des Mannigfaltigen“ ſein. Denn nur zufolge ihres Stoffes bezieht ſich die Vorſtellung auf das im Bewußtſein durch ſie Unterſchiedene, auf das Object, und nur zufolge ihrer Form auf das im Bewußtſein durch ſie Unterſcheidende, auf das Subject. Mithin iſt es die in der Vorſtellung dem Stoff als ſolchem angehörige Beſchaffenheit, welche den Grund für die Möglichkeit der Unterſcheidung des Objectes von dem Subject enthalten muß.

---

[1]) Theorie d. Vorſt. I. B. §. 5. u. f. Beitr. z. Bericht. I. Th. S. 142—164. 167—176.

Nun kann aber der Grund für die Möglichkeit einer Unterſcheidung lediglich in der Mannigfaltigkeit liegen, und ſo kommt dieſe dem Stoffe der Vorſtellung mit Nothwendigkeit zu. Ferner muß der Stoff von der Form, das Hervorgebrachte von dem Gegebenen, das auf das Object Bezogene von demjenigen, was ſich auf das Subject bezieht, weſentlich verſchieden ſein. Aber von dem Mannigfaltigen überhaupt unterſcheidet ſich nur die Einheit. Deshalb beſteht die Form der Vorſtellung nothwendig in der Einheit des Mannigfaltigen. Hiernach bezieht ſich die Vorſtellung von der Seite der in ihr hervorgebrachten Einheit auf das Subject, auf dasjenige, was im Bewußtſein als das Unterſcheidende, als das bloß Thätige auftritt, und von der Seite des in ihr gegebenen Mannigfaltigen auf das Object, welches im Bewußtſein als das vom Subject Unterſchiedene ſich verhält, dem der beſtimmbare Stoff der Thätigkeit angehört. Die Nothwendigkeit der dem Stoffe zukommenden Mannigfaltigkeit leuchtet auch durch folgende Betrachtung ein. Wenn ein Gegenſtand erkannt werden ſoll, muß er ſich von anderen Gegenſtänden unterſcheiden laſſen. Dies iſt nur dadurch möglich, daß er verſchiedene Beſtimmungen enthält, daß er ein Inbegriff mannigfaltiger Merkmale iſt. Es muß ihm alſo in der Vorſtellung, durch die er erkennbar ſein ſoll, ein Mannigfaltiges entſprechen. Das, was dem Gegenſtand in einer Vorſtellung entſpricht, iſt aber der Stoff; dieſer kann daher nur ein Mannigfaltiges ſein. Die Fähigkeit, ein Mannigfaltiges zu empfangen, iſt die Receptivität. Im Vorſtellungsvermögen iſt die Mannigfaltigkeit des Stoffes als diejenige Eigenſchaft deſſelben beſtimmt, welche allein es möglich macht, daß er empfangen werden kann. Sie heißt die „Form der Receptivität“ und macht das Weſen der Receptivität als eines Beſtandtheiles des Vorſtellungsvermögens aus. Dagegen beſteht die Spontaneität in der Fähigkeit, an dem gegebenen Mannigfaltigen Einheit

hervorzubringen, alſo daſſelbe zu verknüpfen. Die im Vorſtellungsvermögen beſtimmte und im Verknüpfen ſich äußernde Handlungsweiſe heißt die „Form der Spontaneität," und macht das Weſen der Spontaneität als eines Beſtandtheiles des Vorſtellungsvermögens aus. Beide Formen ſind für das vorſtellende Subject in und mit dem Vorſtellungsvermögen, deſſen Weſen ſie bilden, gegeben und folglich vor aller Vorſtellung vorhanden [1]).

404. Die Veränderung, welche in dem Subjecte dadurch vorgeht, daß ſeiner Receptivität ein Stoff gegeben wird, heißt das „Afficirtwerden," und die Handlung, durch welche der Stoff dargeboten wird, heißt das „Afficiren." Der Stoff iſt „ſubjectiv beſtimmt," indem er durch die Form der Receptivität, und er iſt „objectiv beſtimmt," indem er durch das Object, dem er in der Vorſtellung entſpricht, ſeine Beſtimmung erhält. Wenn ſeine objective Beſchaffenheit in der Receptivität lediglich von dem Afficirtwerden abhängt, ſo wird er hierdurch „beſtimmt;" wenn dagegen ſein bloßes Vorhandenſein in der Receptivität von dem Afficirtwerden abhängt, ſo wird er hierdurch „gegeben." Iſt er nicht nur hinſichtlich auf ſein Vorhandenſein in der Receptivität als Stoff, ſondern auch hinſichtlich auf ſeine objective Beſchaffenheit durch das Afficirtwerden beſtimmt, ſo heißt er ein „empiriſcher," und die aus ihm entſtandene Vorſtellung heißt gleichfalls eine „empiriſche." Der empiriſche Stoff iſt entweder ein „ſubjectiver," wenn er ſeiner Beſchaffenheit nach durch ein Afficirtwerden von innen, alſo durch eine Handlung des ſeine Receptivität afficirenden Subjectes, oder er iſt ein „objectiver," wenn er durch ein Afficirtwerden von außen, durch etwas vom Subjecte Verſchiedenes beſtimmt iſt. Derjenige Stoff, der rück-

---

[1]) Beitr. zur Berichtig. S. 180 — 204.

ſichtlich auf ſeine objective Beſchaffenheit nicht durch ein Afficirtwerden, ſondern durch das Vorſtellungsvermögen, und welcher bloß rückſichtlich auf ſein Vorhandenſein in der Receptivität durch das Afficirtwerden von innen beſtimmt iſt, heißt der „reine, a priori beſtimmte" Stoff, und die aus ihm entſtandenen Vorſtellungen, welche die Formen der Vorſtellungen zu ihrem Gegenſtande haben, heißen „reine oder aprioriſche" Vorſtellungen [1]).

405. Das Bewußtſein überhaupt beſteht nach der obigen Grundangabe der daſſelbe conſtituirenden Thatſache in dem Bezogenwerden der Vorſtellung durch das Subject auf Object und auf Subject, und iſt von dem Vorſtellen unzertrennlich. Es iſt „klar," inſofern es eine Anerkennung der Vorſtellung enthält, „dunkel" dagegen, wenn nur eine Sache vorgeſtellt wird, ohne daß die Vorſtellung, durch welche dies geſchieht, insbeſondere und als eine ſolche im Bewußtſein ſich ausſpricht, es iſt „deutlich," ſobald in ihm das Bewußtſein des Vorſtellenden als eines ſolchen, mithin das Selbſtbewußtſein hervortritt. Das Bewußtſein heißt „Erkenntniß," wenn ſein Object weder eine bloße Vorſtellung, noch das Vorſtellende, ſondern ein von beiden unterſchiedenes Vorgeſtelltes iſt [2]). Zur Erkenntniß gehören zwei verſchiedene Arten von Vorſtellungen, die eine, welche unmittelbar, und die andere, welche vermittelſt jener auf den Gegenſtand bezogen wird. Die erſte heißt „Anſchauung," und die zweite „Begriff." Wenn der Stoff der Anſchauung ſeiner objectiven Beſchaffenheit nach durch die bloße Affection in dem Vorſtellenden beſtimmt iſt, ſo heißt ſie eine „ſinnliche," wenn er dagegen nach dieſer Beſchaffenheit nur durch das Vorſtellungsvermögen beſtimmt iſt, ſo heißt ſie

---

1) l. c. S. 209—215.
2) l. c. S. 218—223.

eine „intellectuelle.“ Sie iſt eine „äußere,“ inſofern ſie durch eine Affection von außenher entſteht. Dann bezieht ſie ſich auf einen Gegenſtand, der weder als eine Vorſtellung noch als das Vorſtellende, ſondern nur als ein von beiden unterſchiedenes Object aufgefaßt werden kann. Jede äußere Anſchauung iſt ſinnlich und das Vermögen derſelben heißt der „äußere Sinn.“ Die „innere Anſchauung“ nimmt aus einer Affection von innen ihren Urſprung. Beſteht ihr Stoff in dem Afficirtwerden ſelbſt, ſo heißt ſie eine „innere ſinnliche Anſchauung“ und bezieht ſich auf einen Gegenſtand, der nur als eine Vorſtellung von uns aufgefaßt werden kann. Das Vermögen ſolcher Anſchauungen iſt der „innere Sinn.“

406. Wir ſtellen uns Alles im Raume vor, was uns als außerhalb unſer ſelbſt erſcheint, und Alles in der Zeit, was wir als von außen her gegeben in uns aufnehmen. Unſern Leib betrachten wir als ein Außending, indem wir ihm zuſchreiben, daß er einen Theil des Raumes erfüllt, und unſer eigenes empiriſches Wirken nnd Leiden vermögen wir nur als eine erfüllte Zeit, als eine Veränderung in uns ſelbſt anzuerkennen. Die Receptivität unſerer reinen Sinnlichkeit beſteht in dem Vermögen, durch ein Mannigfaltiges unter der Form des Außereinanderſeins angeregt zu werden, und ihre Spontaneität in dem Vermögen, Einheit in dieſes Mannigfaltige zu bringen, und alſo die Stetigkeit zu erzeugen. Die reine Form der ſinnlichen Vorſtellung überhaupt iſt die Einheit des außer einander befindlichen Mannigfaltigen. Die Form der Vorſtellung des äußeren Sinnes iſt die Einheit der im Außeneinanderſein beſtehenden Form des Mannigfaltigen, inſofern es von außen her gegeben iſt, alſo die Stetigkeit nach allen drei Dimenſionen, der bloße Raum. Dagegen die Form der Vorſtellung des inneren Sinnes iſt die Einheit der im Außereinanderſein beſtehenden Form des

Mannigfaltigen, inſofern es durch Auffaſſung dem Subjecte gegeben iſt, alſo die Stetigkeit in der Aufeinanderfolge, die bloße Zeit. Der Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung, welcher nur unter den a priori in unſerer Seele beſtimmten und folglich bloß unſerer Subjectivität und nicht dem Ding an ſich eigenthümlichen Formen der Anſchauung vorgeſtellt werden kann, heißt die „Erſcheinung.“ Uns ſind hiernach nichts als Erſcheinungen empiriſch erkennbar, und Raum und Zeit ſind weſentliche Bedingungen aller Erſcheinungen, aber nicht der Dinge an ſich [1]).

407. Die urſprünglich aus ſchon vorhandenen ſinnlichen Vorſtellungen durch die Thätigkeit des Subjectes erzeugte Vorſtellung iſt der „Verſtandesbegriff.“ Sein Stoff iſt das durch Sinnlichkeit bereits vorgeſtellte Mannigfaltige, und ſeine Form die Einheit deſſelben, welche als Einheit des Vorgeſtellten die „objective Einheit“ heißt. Die ſinnliche Vorſtellung hat zwar ein Object, jedoch wird dieſes im Bewußtſein nicht als ſolches vorgeſtellt. Denn ſo lange ſie als Anſchauung auf ihr Object bezogen iſt, wird ſie in uns von demſelben nicht unterſchieden. Deshalb kann aus ihr allein, ohne das Hinzutreten des Begriffes, keine Erkenntniß hervorgehen. Das Vermögen des Subjectes, ſich bloßer Objecte als ſolcher bewußt zu werden, iſt der „Verſtand.“ Inwiefern mit dem Ausdruck „Object“ die durch Verbindung des vorgeſtellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit bezeichnet wird, inſofern ſetzt der Verſtand ſelbſt durch die allgemeine Form ſeiner Vorſtellung die Objecte. Aber er thut dies nur, indem er bereits vorhandene Vorſtellungen und zwar ſolche verknüpft, zu denen uns der Stoff von außenher gegeben ſein muß. Er hängt demnach rückſichtlich

[1]) l. c. S. 233—254. Verm. Schrift. 2t. Th. 265—266. Theorie des Vorſtellungsv. III. Bd. §. LII—LXVI.

auf die bloße Möglichkeit, ein Object als außer uns befindlich vorzuſtellen, von der Sinnlichkeit ab. Die ihm eigenthümlichen beſonderen Verknüpfungsarten, die in ihm ſelbſt gegründeten Modificationen der objectiven Einheit, die „Kategorieen,“ beſitzen aus dieſem Grunde nur durch die reine Sinnlichkeit und durch die Beziehung auf unſeren empiriſchen Zuſtand, welche in den Schematen vermittelt wird, eine objective Realität [1]).

408. Die Vorſtellung, welche durch Vereinigung von Verſtandesbegriffen erzeugt wird, iſt die „Idee,“ und das Vermögen, Ideen zu erzeugen, heißt die „Vernunft.“ Der unmittelbare Stoff der Ideen beſteht aus dem Mannigfaltigen, welches in der Form des Verſtandes und durch dieſelbe gegeben iſt. Dieſes findet unabhängig von dem Mannigfaltigen Statt, welches ſowohl in den ſinnlichen Vorſtellungen, als in den Begriffen enthalten iſt, und unterſcheidet ſich weſentlich von dem Einen und dem Andern, indem es auf den bloßen Verknüpfungsarten des Verſtandes beruht. Daher iſt die „Form der Idee“ die abſolute, von allen außerhalb der Spontaneität befindlichen Bedingungen unabhängige Einheit. Die Verknüpfungsarten des Verſtandes, welche die Vernunft auf Einheit bringt, werden entweder vermittelſt der Sinnlichkeit auf den empiriſchen Zuſtand des Subjectes, auf die Materie der Erfahrung, bezogen, in welchem Falle die Ideen „empiriſche“ heißen, oder ſie werden als Handlungsweiſen des Subjectes lediglich auf das reine Subject bezogen, in welchem Falle die Ideen „reine“ genannt werden. Durch die reine Vernunft werden keine realen Objecte vergegenwärtigt. Die Vorſtellung dieſer Objecte kommt als ausſchließlich eigenthümliches Geſchäft dem mit der Sinn=

---

[1]) Verm. Schrift. 2t. Th. S. 266 — 268. Theorie des Vorſtellungsv. III. B. §. LXVII — LXXVII.

lichkeit zuſammenwirkenden und an die Sinnlichkeit gebundenen Verſtande zu. Deswegen verſtatten die Ideen, welche nur vermittelſt der Vorſtellungen des Verſtandes auf ſolche Gegenſtände ſich beziehen, keinen die Gegenſtände der Wirklichkeit ſelbſt im Bewußtſein „conſtituirenden,“ ſondern bloß einen die Erkenntniſſe „regulirenden“ Gebrauch [1]).

409. Es gibt noch ein eigenthümliches Selbſtbewußtſein, durch welches ſowohl das reine, als das empiriſche vorausgeſetzt wird, während es nicht bloß aus der Verbindung beider beſteht, nämlich das „moraliſche Selbſtbewußtſein“ oder das „Gewiſſen.“ Dieſes enthält die Foderung der Vernunft an das empiriſche Subject: die bloße Vernunftmäßigkeit als den Grund der Befriedigung, und die Vernunftwidrigkeit als den Grund der Nichtbefriedigung der Begierden anzunehmen und geltend zu machen. Durch dasſelbe ſind wir uns des Sollens bewußt, was ohne Willensfreiheit unmöglich wäre. Das Vermögen, dieſem Geſetz entweder gemäß oder zuwider zu handeln, und folglich die Vernunft entweder als Zweck oder als bloßes Mittel der Begierden zu gebrauchen, iſt von der Selbſtthätigkeit der Vernunft verſchieden. Die letztere hat nur eine einzige und innerlich nothwendige Handlungsweiſe, die Form der abſoluten Einheit; jenes hingegen übt zwei ihm gleich mögliche Handlungsweiſen, beſtimmt ſich alſo ſelbſt nicht bloß zum wirklichen Handeln, ſondern auch zu der Art ſeines Handelns, und iſt deshalb allein im ſtrengſten Sinne des Wortes die „Freiheit des Willens“ zu nennen. Ohne ſie würde das reine Subject bloß als Vernunft denkbar ſein, welche ſich ſelbſt vorſtellen würde, weil ſie als reine Vernunft ſich ſelbſt vorſtellen muß, während ſie an dem reinen Verſtand

---

[1]) Verm. Schrift. 2t. Th. S. 268 — 270. Theorie des Vorſtellungsv. III. B. §. LXXVII — LXXXVI.

und der reinen Sinnlichkeit nur das Verhältniß derſelben zum empiriſchen Vorſtellungsvermögen anerkennt. Aber indem dem Subjecte die Freiheit zukommt, iſt daſſelbe nicht bloße Vernunft, ſondern hat es Vernunft. Als Subject der Willensfreiheit muß es nicht nur reine, ſondern auch empiriſche Vernunft und die übrigen Vermögen beſitzen, welche von dieſer vorausgeſetzt werden.

410. In theoretiſcher Rückſicht iſt das reine Subject bloß dadurch ein reales, daß es in ſeinem Zuſammenhange mit dem empiriſchen dem Selbſtbewußtſein zum Grunde liegt. Der Geiſt wird nur als Seele, und dieſe wird nur in ihrem Verhältniſſe zum Leibe theoretiſch erkennbar. In praktiſcher Rückſicht dagegen iſt das Subject, durch ſeine zufolge des Sittengeſetzes ihm gewiß werdende Freiheit, zwar nicht im Daſein, aber im Handeln von dem Zuſammenhange mit einem Leib unabhängig, ſetzt zur Erfüllung des Sittengeſetzes die endloſe Fortdauer dieſes Zuſammenhanges voraus, und kann ſich nur als „unſterbliche Seele“ denken. In theoretiſcher Hinſicht iſt kein anderes abſolutes Subject erkennbar, als die reine Vernunft, und dieſe wird lediglich in der Eigenſchaft des transcendentalen Vorſtellungsvermögens und folglich in ihrer Verbindung mit dem empiriſchen Geiſtesvermögen erkannt. Daher iſt auch aus dem theoretiſchen Geſichtspuncte keine Ueberzeugung von Gott möglich. Hingegen in praktiſcher Hinſicht hört die Vernunft auf, das Subject ſelbſt zu ſein, und überläßt dieſen Rang der Willensfreiheit. Nun iſt das Subject nur in Rückſicht auf die Richtung ſeines Willens frei und bedarf der empiriſchen Materialien ſeines Handelns. Folglich wird durch die äußere Möglichkeit der Erfüllung des Sittengeſetzes eine durchgängige und keineswegs von der Freiheit des Subjectes abhängige Uebereinſtimmung der phyſiſchen Geſetze mit den moraliſchen, und mithin ein moraliſcher Urheber der Natur vor-

ausgeſetzt. So erhält die Vernunft durch das Bewußtſein des Sittengeſetzes den Charakter eines freien endlichen Weſens, welches in Anerkennung des Verhältniſſes zwiſchen ſeiner Endlichkeit, ſeiner Freiheit und ſeiner Vernünftigkeit nicht umhin kann, das Daſein eines unendlichen freien und vernünftigen Weſens anzunehmen [1]).

411. Mit gleicher Klarheit und Präciſion, wie in den vorliegenden Fundamentalerklärungen, werden von Reinhold die ſämmtlichen charakteriſtiſchen Lehrbeſtimmungen des kritiſchen Idealismus aus dem Grundbegriffe der Vorſtellung entwickelt. Richtig wies Schelling ſpäter darauf hin, daß es von der größten Wichtigkeit für die Fortbildung der Philoſophie nach Kant geweſen ſei, die Hauptfrage der Kantiſchen Kritik, die Möglichkeit der ſynthetiſchen Urtheile a priori betreffend, in der höheren Abſtraction aufzuſtellen, in welcher die Reinhold'ſche Elementarlehre ſie gefaßt und beantwortet habe. Er bemerkte dabei, daß man ſehr wenig Einſicht in den nothwendigen Gang der Wiſſenſchaft verrathen würde, wenn man dieſes Unternehmens nicht auch dann, wann die Philoſophie weiter vorgerückt ſei, mit der größten Achtung gedenken werde [2]). In demſelben Sinne äußerte Fichte, daß nach dem genialiſchen Geiſte Kant's der Philoſophie kein höheres Geſchenk hätte gemacht werden können, als durch den ſyſtematiſchen Geiſt Reinhold's, deſſen Elementarlehre auch bei den weiteren Fortſchritten, welche die Philoſophie nothwendig machen müſſe, immer einen ehrenvollen Platz behaupten werde [3]). Das Verdienſtvolle und für die Weiterführung des philoſophiſchen Forſchens Förderliche dieſer Lehre

---

[1]) Verm. Schrift. 2t. Th. S. 270—271. Theorie d. Vorſtelſtellungsv. III. B. §. 86—88.

[2]) Schelling: Vom Ich als Princip der Philoſophie. §. 5. Anm.

[3]) Fichte: Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, Vorrede.

kann dadurch nicht als geſchmälert erſcheinen, daß Reinhold ſpäter ſich ſelbſt von ihrer Unzulänglichkeit überzeugte, und mit derjenigen Wahrheitsliebe und Selbſtverläugnung, die eines Philoſophen würdig iſt, dies öffentlich erklärte. Die Einwürfe, welche von mehreren achtungswerthen Denkern gegen dieſelbe vorgebracht wurden, unter denen die bedeutendſten von G. E. Schulze in deſſen anonym erſchienenen „Aeneſidemus" herrühren, veranlaßten ihn nur zu dem Beſtreben, den an ihr gerügten Mängeln abzuhelfen, und führten ihn keineswegs zu einem Aufgeben dieſes Standpunctes. Aber bei dem erneueten und reiferen Durchdenken des Zuſammenhanges der Sätze ſeiner Vorſtellungstheorie gelangte er zu der Einſicht, daß ſie aus dem Grunde nicht haltbar ſei, weil ſie mit der Kritik der reinen Vernunft einen Grundfehler gemeinſchaftlich habe. Dieſen Fehler fand er darin, daß bei der Deduction der Formen der Sinnlichkeit und des Verſtandes das Gegebenſein des Wahrnehmungsſtoffes vorausgeſetzt, und dergeſtalt die Bedeutung aller transcendentalen Beſtimmungen auf eine mit dem Widerſpruche behaftete Weiſe von einer bloß empiriſchen Thatſache abhängig gemacht werde. Hiernach könne ſowohl in ſeiner eignen, wie in der Kantiſchen Theorie die Hypotheſe eines auf die Sinnlichkeit einwirkenden Dinges an ſich nicht entbehrt, und dennoch mit Folgerichtigkeit nicht zugelaſſen werden.

412. Der angegebene Mangel ſchien ihm durch Fichte's Begründungsweiſe der Kantiſchen Lehre beſeitigt zu ſein. Daher erblickte er in der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre das von ihm ſelbſt geſuchte Fundament der transcendentalen Lehrbegriffe der kritiſchen Philoſophie. Hierüber ſprach er ſich, ſobald er zu dieſer Anſicht gelangt war, öffentlich ohne Rückhalt aus [1]). Jedoch zeigte er ſich nicht

[1]) Dies geſchah in ſeiner Abhandlung „über den gegenwärti-

als einen unbedingten Anhänger der Fichteſchen Vorſtellungsart, und gab ſich ihr keineswegeſ mit Verläugnung der Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes hin. Er behauptete dieſe auch damals auf eine ſeines Kopfes und ſeines Herzens würdige Weiſe, indem er eine mittlere vergleichende Stellung zwiſchen der Fichteſchen Wiſſenſchaftslehre und der Jacobiſchen Glaubenslehre einnahm. Zwar hielt er den transcendentalen Standpunct Fichte's für den einzig möglichen zum Behufe der Entwicklung der reinen Vernunfterkenntniß, dagegen aber den antidogmatiſchen Jacobi's für den urſprünglichen der natürlichen lebendigen Ueberzeugung des Gewiſſens, und war der Meinung, daß der eine den andern nicht entbehrlich mache, ſondern daß jeder für ſich einſeitig nur einen Theil der intellectuellen Bedürfniſſe des Menſchen berückſichtigend und befriedigend den andern zum vollſtändigen Bewußtſein der überſinnlichen Verhältniſſe ergänze. Gleich Anfangs nämlich verkannte er nicht das Unbefriedigende der Fichteſchen Theorie in Bezug auf die Ableitung der Grundwahrheiten der Religion. Aber ſein Begriff blieb noch eine Zeitlang befangen von den Kantiſchen Anſichten über die Zeit und den Raum, über die Kategorieen und ihren Schematismus; ihm galten daher noch die in dem menſchlichen Bewußtſein vernommenen Eigenthümlichkeiten des Seins für etwas nur Subjectives, für bloße Modificationen unſerer Erkenntnißthätigkeit. Deshalb hatte jene Anerkennung, ſolange ſeinem Begriffe dieſe Befangenheit blieb, keine andere Folge, als daß er in Hinſicht der Vorſtellungen von Gottes Sein und von Gottes Verhältniſſe zur Welt und

---

gen Zuſtand der Metaphyſik und der transcendentalen Philoſophie überhaupt", welche den größeren Theil des 1797 zu Jena herausgekommenen zweiten Bandes ſeiner „Auswahl vermiſchter Schriften" einnimmt. (Der erſte Band erſchien ebendaſ. 1796.)

Menſchheit einen unvermeidlichen Gegenſatz zwiſchen der erworbenen künſtlichen Denkweiſe der Speculation und zwiſchen der urſprünglichen natürlichen Denkart des Gewiſſens annahm. Für unſeren philoſophiſchen Vernunftgebrauch, behauptete er mit der Wiſſenſchaftslehre, erſcheine nichts in der Eigenſchaft eines Realen, als was ſich durch denſelben wiſſen und begreifen laſſe, folglich nichts, als unſere eigene Geiſtesthätigkeit. Daher könne in dem ſpeculativen Denken der Glaube an Gott nur als Glaube an die moraliſche Weltordnung aufgefaßt und erklärt werden, welcher aus unſerem nothwendigen Bewußtſein unſerer inneren Freiheit und der für dieſe Freiheit gegebenen Zweckmäßigkeit unſeres Handelns entſpringe. Gott, als Realgrund alles Endlichen und durch die Speculation Erklärbaren, als Schöpfer der Natur und der moraliſchen Weltordnung, als Urquell des Lebens und aller Wirkſamkeit, ſei aus dem transcendentalen Geſichtspuncte nicht denkbar, könne aus ihm nicht von dem Menſchen erfaßt werden. Demzufolge aber nahm er mit Jacobi an, die Vernehmung des Göttlichen liege in der Region eines dem philoſophiſchen Wiſſen, wie allem Wiſſen überhaupt, ſchlechthin unzugänglichen, von der Allmacht ſelbſt auf eine uns unbegreifliche Weiſe in uns bewirkten Glaubens. In der Seele des wahren Philoſophen, ſo dachte er in ſeiner Vermittlung des Gegenſatzes zwiſchen der Wiſſenſchaftslehre Fichte's und der Glaubenslehre Jacobi's, beſtehe das ſpeculative Wiſſen und der religiöſe Glaube ganz unabhängig von einander und dennoch in vollkommener Harmonie und in einem nahen gegenſeitigen Verhältniſſe. Das Wiſſen habe von dem Glauben alle vernunftwidrigen Zuſätze und bloß ſcheinbaren rationalen oder empiriſchen Beweiſe abzuhalten, und ihn, ſoweit er erklärlich ſei, aus dem Weſen der Sittlichkeit abzuleiten. Da aber die moraliſche Weltordnung ſelbſt ohne eine gläubige und gewiſſenhafte Geſinnung als ein bloßes Ideal, als ein Product der Imagina-

tion erſcheinen müſſe, ſo werde durch den Glauben das philoſophiſche Erkennen über den Charakter der leeren Speculation erhoben und mit der ihm zukommenden Realität ausgeſtattet [1]).

413. Die ſpäteren philoſophiſchen Beſtrebungen Reinhold's, ſo achtungswürdig ſie auch in vieler Hinſicht ſind, eignen ſich zu keiner genaueren Beſchreibung in dem Zuſammenhang unſerer Darſtellung. Denn ſie enthalten nicht das Reſultat eines gereiften Syſtemes, ſondern nur Andeutungen und Keime einer eigenthümlichen erkenntnißtheoretiſchen und metaphyſiſchen Lehre, welche erſt die ihr angemeſſene Ausbildung durch ein in ihre Sphäre eingehendes Denken gewinnen mußte, bevor ſie darauf Anſpruch machen konnte, an die Reihe der Entwicklungsmomente des philoſophiſchen Bewußtſeins ſich anzuſchließen. Dieſe Lehre iſt von ſeinem Sohn ausgeführt worden, und wird am Schluſſe des Ganzen unſrer Schilderungen zur Sprache gebracht werden. Was Reinhold der Vater für die Vorbereitung derſelben gethan, iſt aus manchen Gründen ohne irgend eine ſichtbare Einwirkung auf das Zeitalter und von den Meiſten unter ſeinen philoſophirenden Zeitgenoſſen unverſtanden, ja unbeachtet geblieben. Wir geben daher hier nur anhangsweiſe eine kurze Ueberſicht des Ganges, den ſeine Unterſuchungen ſeit der Herausgabe der angeführten „Sendſchreiben" genommen und bis an ſein Lebensende behauptet haben. In ſeiner Annahme einer Offenbarung Gottes für das menſchliche Wahrheitsgefühl, welche der Erklärung und Begründung

---

[1]) Die bezeichnete Vermittelung der Anſichten Fichte's und Jacobi's wurde von Reinhold ausgeſprochen in der Abhandlung „über die Paradoxieen der neueſten Philoſophie", Hamb. 1799, und in den beiden „Sendſchreiben an Lavater und an Fichte über den Glauben an Gott", welche in dem nämlichen Jahr ebendaſelbſt erſchienen.

durch den Kantiſch-Fichteſchen Idealismus nicht zugänglich ſei, blickt augenſcheinlich eine nur noch nicht zur Deutlichkeit gelangte Wahrnehmung des Ungenügenden in dieſem Löſungsverſuche der philoſophiſchen Aufgaben durch. Es bedurfte daher nur der Ausſicht auf die Möglichkeit, die er als Anhänger der kritiſchen Philoſophie verkannt hatte, die Vernunftforſchung vermittelſt einer bisher verborgen gebliebenen wiſſenſchaftlichen Methode über den Geſichtskreis der auf objective Erkenntniß verzichtenden Subjectivität zu erheben, um in ihm Zweifel an der Gültigkeit der Kantiſchen Erkenntnißlehre zu erwecken und ihn zu einer neuen Bahn der Speculation hinzuleiten. Noch vor dem Schluſſe des vorigen Jahrhunderts, im Spätherbſte 1799 gelangte er zur Kenntniß des vor kurzem herausgekommenen „Grundriſſes der erſten Logik" von Bardili [1]). So unzufrieden er auch

---

[1]) „Grundriß der erſten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantiſchen insbeſondere; keine Kritik, ſondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptſächlich für Deutſchlands kritiſche Philoſophie", von Chriſtoph Gottfried Bardili, Stuttgart, 1800. Bardili (geb. zu Blaubeuern 1761, geſt. als Profeſſor am Gymnaſium zu Stuttgart 1808), dem philoſophiſchen Publicum durch ſeine „Epochen der vorzüglichſten philoſophiſchen Begriffe" 1ſt. Th. Halle, 1788, „Sophylus oder Sittlichkeit und Natur, als Fundament der Weltweisheit", ebendaſ. 1794, „Allgemeine praktiſche Philoſophie", ebendaſ. 1795, und andere Schriften damals bereits von einer vortheilhaften Seite bekannt, ſprach in jenem übrigens durch die abſtoßende Weiſe ſeiner Polemik entſtellten und mit großer Flüchtigkeit und Unklarheit abgefaßten Entwurf eines die Sphären der Metaphyſik und der formalen Logik durcheinander werfenden Syſtemes die berückſichtigungswerthe und in der Art, wie er ſie faßte und durchführte, eigenthümliche Anſicht aus: das Denken, ſo wie es ſeinem Weſen nach von dem Menſchen geübt werde

mit dem Ton und der ganzen Darſtellungsweiſe dieſes Buches war, ſo erregte doch in hohem Grade ſeine Aufmerkſamkeit der Hauptgedanke deſſelben und erſchien ihm, je mehr er ihn erwog, in einem deſto helleren Licht als wahr und richtig, ein Gedanke, dem er ſchon ſehr nahe gekommen war durch ſeine in den beiden „Sendſchreiben" ausgeführte Behauptung: daß in der menſchlichen Vernunft eine Kraft ſich finde, das über die Natur erhabene göttliche Sein auf eine über die Selbſtthätigkeit unſerer individuellen Vorſtellung erhabene Weiſe zu vernehmen. Er fand nämlich, daß die Beſtimmungen der Bardiliſchen Logik auf die Anſicht hindeuteten: die Vernunft an ſich ſelbſt oder die allgemeine Denkthätigkeit ſei die Manifeſtation Gottes und das Princip alles Seins und Erkennens. Sie äußere ſich ſowohl in der Exiſtenz der Dinge, als in unſerem Bewußtſein (wo ihre Aeußerung durch das ſinnliche Vorſtellen bedingt werde und mit demſelben verbunden den Charakter des menſchlichen Den-

---

und von dem Menſchen mit Deutlichkeit anerkannt werden könne, ſei keine bloß ſubjective menſchliche Thätigkeit, wofür es insbeſondere von Kant ausdrücklich ausgegeben worden, ſondern es ſei die allgemeine weltbildende und weltordnende Thätigkeit, es ſei in ſeinem nothwendigen Zuſammenhange mit der durch daſſelbe geſtalteten und organiſirten Materie die reine dynamiſche Möglichkeit, der Grund von allem Wirklichen. Deshalb dürfe die Denklehre keine Aufſtellung bloß ſubjectiver menſchlicher Denkformen, ſondern ſie müſſe die wahre Ontologie, die Lehre von dem Urgrund und Weſen aller Dinge ſein. Dem Grundriſſe der erſten Logik ließ Bardili zur Erläuterung des in ihm aufgeſtellten Lehrbegriffes nur noch die „Beiträge zur Beurtheilung des gegenwärtigen Zuſtandes der Vernunftlehre", Landsh. 1803, und die „philoſophiſche Elementarlehre", 1ſt. Heft, Landsh. 1802, 2t. Heft, (bearbeitet und herausgeg. von einem Freunde des rationalen Realismus) ebendaſ. 1806, folgen.

kens annehme,) zunächſt durch das Ordnen des Mannigfalti- gen, durch Ableitung des Vielen aus der quantitativen Ein- heit, der Folgen aus den Gründen, der Wirkungen aus den Urſachen und Zwecken, der Handlungen aus den Abſichten, und hierauf durch Unterordnung der quantitativen Einheit unter die abſolute Einheit, der Gründe unter den Urgrund, der Urſachen unter das Urweſen, der Abſichten und Zwecke unter den Endzweck, alſo des geordneten Weltganzen unter das ſchlechthin einzige und unvergleichbare Eine, in welchem und durch welches Alles berechnet, begründet, beabſichtigt und bewirkt ſei. Hiernach müſſe dem „Idealen" oder dem- jenigen, was in unſerem Denken als das Unbedingte, Noth- wendige und Allgemeine ſich kundgibt, das wandelloſe „Reale" oder die ewige Ordnung des wahren Seins vollkommen ent- ſprechen, und es ergebe ſich für die philoſophiſche Wahrheits- forſchung das Problem, in einer Analyſis der reinen Ver- nunftideen die allgemeinen unwandelbaren Eigenthümlichkei- ten und Verhältniſſe der Möglichkeit und der Wirklichkeit mit Deutlichkeit zu entwickeln.

414. Die Grundzüge des auf dieſer Analyſis beruhen- den metaphyſiſchen Lehrbegriffs, zu welchem Bardili den er- ſten leitenden Gedanken hergegeben und welchen Reinhold mit dem Namen des „rationalen Realismus" bezeichnete, ſuchte letzterer in verſchiedenen Darſtellungen hervorzuheben, die er in ſeinen Beiträgen zur leichteren Ueberſicht des Zu- ſtandes der Philoſophie bekannt machte. Später fand er, ohne jedoch die ſeinem rationalen Realismus eigenthümliche Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Denken und dem Sein aufzugeben, daß ihm jene Darſtellungen aus dem Grunde mißlungen ſein, weil er ebenſowohl, wie jeder der bisher aufgetretenen philoſophiſchen Forſcher, das Charakte- riſtiſche der verſchiedenen Bedeutungen, welche eine und die- ſelbe Begriffsbezeichnung in der Sprache der formalen Lo-

gik, der Metaphyſik und des erfahrungsmäßigen Denkens beſitze oder doch beſitzen müſſe, nicht gehörig unterſchieden habe. Er bemerkte eine Vieldeutigkeit derjenigen gleichnamigen Begriffe, welche in den drei angegebenen Sphären ihres Gebrauches die allgemeinſte und wichtigſte Bedeutung beſitzen, nebſt einer hiermit zuſammenhängenden Unbeſtimmtheit der ſinnverwandten philoſophiſchen Begriffe, und er glaubte, den wahren Sinn und den wahren Zuſammenhang der metaphyſiſchen Ideen nur dadurch feſtſtellen zu können, daß er jene Vieldeutigkeit und Unbeſtimmtheit aufdecke und durch genaue Unterſcheidungen aufhebe. In dieſer Abſicht ſchrieb er ſeine „Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften [1])", welche in enger Verbindung mit einer allgemeinen Kritik der philoſophiſchen Terminologie überhaupt aus dem Geſichtspuncte der Sinnverwandtſchaft der Wörter und der Gleichnamigkeit der Begriffe, und mit einer Aufſtellung der wichtigſten Claſſen ſinnverwandter Wörter und gleichnamiger Begriffe in der Logik und Metaphyſik eine neue Ausführung der ihm ſeit ſeiner Bekanntſchaft mit der Bardiliſchen Denklehre vorſchwebenden Idee einer Analyſis der reinen Vernunftideen enthält. Ein innerer Grund der Unverſtändlichkeit und Wirkungsloſigkeit dieſes einen werthvollen Gehalt in einer unſcheinbaren Hülle verbergenden Werkes liegt darin, daß in demſelben die metaphyſiſchen Begriffsbeſtimmungen nur in der Geſtalt von Namenerklärungen gegeben, und die eigentlich analytiſchen Nachweiſungen, wie der menſchliche Geiſt zu den hier aufgeſtellten metaphyſiſchen Begriffen gelange und gelangen müſſe, vernachläſſigt worden ſind. Zur näheren Erörterung der erkenntnißtheoretiſchen Anſichten, die in der Synonymik überall vorausgeſetzt und nur hier und da angedeutet worden waren, gab er einige

---

1) Kiel, 1812.

Jahre ſpäter ſeine „Unterſuchung und Beſchreibung des menſchlichen Erkenntnißvermögens [1])“ heraus. In dieſer Schrift iſt die Meinung zum Grunde gelegt, daß durch die Sprache derjenige Zuſammenhang zwiſchen der Sinnlichkeit und zwiſchen dem Denkvermögen in der menſchlichen Seele vermittelt werde, auf welchem das uns eigenthümliche Erkennen beruhe. Dem gemäß werden hier die Functionen des ſinnlichen Wahrnehmungsvermögens und die verſchiedenen Modificationen des Denkens geſchildert, inſofern daſſelbe theils in der Erfahrung, theils im Gewiſſen, theils im Streben nach dem philoſophiſchen Wiſſen ſich äußert. Aber es fehlt die zureichende Auseinanderſetzung der Art und Weiſe, wie jener Zuſammenhang durch die Sprache vermittelt wird, es mangelt die erſchöpfende Zergliederung der menſchlichen Erkenntnißthätigkeiten und die Conſtruction derſelben aus ihren durch Zergliederung gefundenen Elementen. Demzufolge ſind in dieſem Buche die erkenntnißtheoretiſchen Annahmen und Beſtimmungen nicht gehörig abgeleitet und bewieſen, weshalb es auch weniger dazu geeignet war, die Aufmerkſamkeit des philoſophiſchen Publicums auf die ſchon in der Synonymik mitgetheilten Hauptreſultate der Forſchungen Reinhold's zu lenken. Seine letzte Schrift, welche den Titel führt: „die alte Frage, was iſt die Wahrheit? bei den erneuerten Streitigkeiten über die göttliche Offenbarung und die menſchliche Vernunft in nähere Erwägung gezogen [2])“, enthält zwar in theoretiſcher Beziehung nichts Anderes, als was in der Synonymik bereits ausgeſprochen worden. Aber ſie legt die aus dieſem Werke hervorgehenden

---

1) „Das menſchliche Erkenntnißvermögen, aus dem Geſichtspuncte des durch die Wortſprache vermittelten Zuſammenhanges zwiſchen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen, unterſucht und beſchrieben durch K. L. Reinhold, Kiel, 1816.“

2) Altona, 1820.

Grundſätze rückſichtlich auf das Weſentliche der Religion und Moral in gemeinfaßlichen Erörterungen dar. Sie zeigt, daß die Frage über das Verhältniß unſerer Vernunft zu der göttlichen Belehrung des Menſchengeſchlechtes nur gelehrte Streitpuncte betreffe, die nicht vor das Volk zu ziehen ſein. Sie gibt über die allgemeine innere Offenbarung Gottes in dem menſchlichen Gemüth und Geiſt einen lehrreichen Aufſchluß, durch welchen auf der einen Seite die Bedeutung und Gültigkeit der ſogenannten poſitiven, in der Erfahrung durch geſchichtliche Thatſachen und durch heilige Bücher vermittelten Offenbarung, und auf der anderen Seite die Bedeutung und Gültigkeit der Vernunftthätigkeit zum Behufe der reinen Auffaſſung und Bewahrung der Religionswahrheiten auf eine ſehr anſprechende und befriedigende Weiſe feſtgeſtellt und einleuchtend gemacht wird.

2). Beck.

415. Im Gegenſatze gegen Reinhold's Unternehmen, die Reſultate der Kantiſchen Vernunftkritik aus der analytiſchen Entwicklung des im Bewußtſein gegebenen Begriffes der Vorſtellung als aus ihrem höchſten Princip abzuleiten, ſuchte Jakob Sigismund Beck [1]) mit Beſeitigung des Wi-

---

[1]) geb. 1761 zu Marienburg in Weſtpreußen, ſtudirte in Königsberg und war daſelbſt ein eifriger Zuhörer Kant's. Im Jahr 1791 erhielt er eine Profeſſur der Philoſophie zu Halle. Von da 1799 nach Roſtock berufen wirkte er hier als Lehrer der Philoſophie mit unermüdlicher Thätigkeit vierzig Jahre hindurch bis zum Ende ſeines langen Lebens. Er ſtarb 1840. Seine Schriften: Erläuternder Auszug aus den kritiſchen Schriften Kant's, Riga, 1ſt. u. 2t. Band, 1793 u. 94. Dritter Band unter dem Titel: Einzig möglicher Standpunct, aus welchem die kritiſche Philoſophie beurtheilt werden muß. Riga, 1796. 2 Theile. Grundriß der kritiſchen

derſpruches in der transcendentalen Annahme, daß der Stoff unſeres Vorſtellens durch die an ſich vorhandenen Dinge erzeugt werden ſolle, den einzig gültigen Standpunct feſtzuſtellen, aus welchem die kritiſche Philoſophie erfaßt und durchgeführt werden müſſe. Den eigentlichen Gehalt derſelben erblickte er darin, daß ſie den Verſtandesgebrauch zergliedernd hiermit den Umfang des für die philoſophiſche Betrachtung Verſtändlichen und Erklärbaren ſichtbar gemacht und von dem Unverſtändlichen geſchieden habe. Während der Dogmatismus die Principien in die Dinge ſetze, führe uns der Kriticismus auf den Verſtand zurück und erweiſe ſich dadurch als die Kunſt, uns ſelbſt zu verſtehen. Jedoch bedürfe die von Kant befolgte Methode einer Verbeſſerung. Denn ſie leite nur allmählig zu dem Standort hin, von welchem die kritiſche Betrachtungsweiſe auszugehen habe, und veranlaſſe dadurch die aus dem Dogmatismus herrührenden Mißverſtändniſſe, die bis jetzt ihre wahre Abſicht und Bedeutung verdunkelt haben. Statt deſſen müſſe der Ausgangspunct der ächten Transcendentalphiloſophie von vorn herein ergriffen und als ſolcher mit dem deutlichen Bewußtſein ſeiner Eigenthümlichkeit geltend gemacht werden.

416. Man befindet ſich nach Beck auf dem bezeichneten wahrhaft kritiſchen Standpuncte, wenn man dasjenige, was Kant die urſprüngliche objectiv ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins genannt hat, als das „urſprüngliche Vorſtellen" faßt, durch welches alle Anſchauungen und Begriffe in uns hervorgebracht werden. Der oberſte Grundſatz des geſammten Verſtandesgebrauches iſt keine Definition einer

---

Philoſophie, Halle, 1796. Commentar über Kant's Metaphyſik der Sitten. 1ſt. Th. Halle, 1798. Propädeutik zu jedem wiſſenſchaftlichen Studio, ebendaſ. 1799. Grundſätze der Geſetzgebung, 2 Thle. Leipz. 1806. Lehrbuch der Logik, Roſt. 1820. Lehrbuch des Naturrechts, Jena, 1820.

Thatſache des geiſtigen Lebens, ſondern vielmehr das Poſtulat, ein Object urſprünglich vorzuſtellen, folglich in die Weiſe der urſprünglichen Erzeugung der Anſchauungen und Begriffe ſich zu verſetzen. Die beſtimmten Handlungsarten des Geiſtes, nach denen dieſe Erzeugung vor ſich geht, ſind die Kategorieen, deren Eigenthümlichkeit man verkennt, wenn man ſie als fertige, im Geiſte bereit liegende Begriffe betrachtet und ſie von den ſogenannten Formen der Sinnlichkeit unterſcheidet. Die Kategorie der Größe iſt die urſprüngliche Syntheſis des Gleichartigen, die von den Theilen zum Ganzen übergeht, und ſonach iſt ſie der Raum ſelbſt, oder was daſſelbe ſagt, das reine Anſchauen ſelbſt. Vor dieſer Syntheſis gibt es keinen Raum, in derſelben erzeugen wir ihn erſt. Mit der bezeichneten urſprünglichen Syntheſis ſteht in der engſten Verbindung eine Handlung des Geiſtes, welche bei Kant der transcendentale Schematismus der Kategorie heißt, und in welche man ſich am leichteſten durch Erwägung eines Beiſpiels verſetzt. Man betrachte ein Haus, und achte hierbei bloß auf die Handlung des urſprünglichen Vorſtellens, welche uns den Begriff, das Bewußtſein von dieſem beſtimmten Gegenſtande verſchafft. Erſtlich üben wir hier eine urſprüngliche Syntheſis des Empfundenen, und erzeugen in ihr den Raum, innerhalb deſſen wir uns das Empfundene vorſtellen. Zweitens entſteht uns in dieſem urſprünglichen Verknüpfen die Zeit. Das urſprüngliche Fixiren oder Beſtimmen dieſer Zeit, das Beſtimmen, wie lange jene Syntheſis dauert, iſt die urſprüngliche Anerkennung, wobei wir den Begriff von der beſtimmten Geſtalt des Hauſes erlangen. Die Kategorie der Realität iſt die urſprüngliche Syntheſis des Gleichartigen, welche von dem Ganzen zu den Theilen geht. Die Subſtanzialität iſt das urſprüngliche Setzen eines Beharrlichen, woran die Zeit ſelbſt erſt vorgeſtellt wird. Die Cauſalität beruht auf einem urſprünglichen Setzen, wodurch die urſprüngliche Syntheſis unſerer

Vorſtellungen als eine ſucceſſive fixirt wird. Die Möglichkeit beſteht in dem Zurückführen des bloßen Begriffes, durch welchen ein Gegenſtand gedacht wird, auf das urſprüngliche Vorſtellen nach den Kategorieen der Quantität, Qualität und Relation. Die Wirklichkeit iſt das urſprüngliche Vorſtellen ſelbſt, welches den Begriff von einem Gegenſtand erſt zur Folge hat. Die Nothwendigkeit iſt das urſprüngliche Setzen eines in einem bloßen Begriffe vorgeſtellten Gegenſtandes [1]).

417. Ungeachtet nach dieſer Auffaſſung der transcendentalen Lehre von den urſprünglichen Erkenntnißformen des menſchlichen Geiſtes das Vorhandenſein der nicht aus unſerer Selbſtthätigkeit entſpringenden Empfindungen für allen empiriſchen Verſtandesgebrauch vorausgeſetzt wird, ſo fällt doch aus ihrem Geſichtspuncte die Nothwendigkeit und Zuläſſigkeit der transcendentalen Vorausſetzung eines die Empfindung verurſachenden „Dinges an ſich" hinweg. Die Frage nach dem Zuſammenhang zwiſchen dem vorgeſtellten Gegenſtand und der Vorſtellung wird hier als eine gar nicht ſtatthafte erkannt, weil der menſchliche Geiſt ſich nicht aus der Sphäre des urſprünglichen Vorſtellens verſetzen, und weil er keine anderen Erkenntniſſe und Begriffe beſitzen kann, als die er dieſem Vorſtellen verdankt, ſo daß er keinesweges zu einem höheren Standpuncte emporzuſteigen und über die Urſache des urſprünglichen Vorſtellens ſelbſt, oder über den realen Gegenſtand deſſelben ſich eine Auskunft zu verſchaffen vermag. In dieſem Sinne ſagt Beck: wenn man mich fragt, wie ich zu der Vorſtellung von dem Gegenſtande, den ich wahrnehme, gekommen bin, ſo antworte ich, das Object afficirt mich. Der Gegenſtand, den ich ſehe oder betaſte, bringt vermittelſt des Lichtes oder ſeiner Un-

[1]) Einzig mögl. Standp. u. ſ. w. Zweiter Abſchn. Darſt. des Transcendentalen unſerer Erkenntniß.

durchdringlichkeit in mir eine Empfindung hervor. Deſſenungeachtet werde ich doch auch behaupten: mein Verſtand verknüpft das Mannigfaltige urſprünglich in der Erzeugung der ſynthetiſch-objectiven Einheit. In dieſem urſprünglichen Vorſtellen ſetze ich ein Beharrliches, woran ich mir die Zeit ſelbſt vorſtelle, ſetze ich eine Urſache, wodurch der Wechſel meines eignen ſubjectiven Verhaltens, der Uebergang von dem Zuſtande, in welchem ich ohne dieſe Vorſtellung war, bis zur Erlangung derſelben ſeine Zeitbeſtimmung erhält. Beide Ausſagen widerſprechen einander nicht. Es iſt nur zu bemerken, daß die empiriſche Ausſage: „der Gegenſtand afficirt mich", ſeine Bedeutung erſt durch die transcendentale gewinnt: „der Verſtand ſetzt urſprünglich Etwas." Denn die transcendentale Behauptung enthält den Begriff von dem urſprünglichen Vorſtellen ſelbſt, worin alle Bedeutung unſerer Begriffe gegründet ſein muß. Ja der Begriff von meinem Verſtand, als einem Vermögen in mir, und ſelbſt der Begriff von meinem Ich erhält nur durch dieſes urſprüngliche Setzen ſein Daſein und ſeine Bedeutung. In der geſchilderten Vorſtellungsart beſteht der ganze Geiſt des kritiſchen Idealismus, der in dem Poſtulate des urſprünglichen Vorſtellens ſich ſelbſt ausdrückt.

418. Allerdings gebührt bei der Betrachtung der von Kant ausgegangenen Entwicklung der neueren Philoſophie eine gewiſſe Berückſichtigung und Anerkennung dem Scharfſinnigen und Eigenthümlichen dieſer Auffaſſungsweiſe des kritiſchen Standpunctes. Sie hält mit größerer Conſequenz, als wir bei dem Erfinder deſſelben antreffen, den Charakter des idealiſtiſchen Subjectivismus feſt, und weiſt die von Kant ſelbſt ſehr ungenügend beantwortete und die Gültigkeit ſeiner ganzen Theorie in Zweifel ſtellende Frage nach dem Zuſammenhange zwiſchen den Dingen-an-ſich und zwiſchen dem menſchlichen Erkennen als eine für die transcendentale

Erwägung unſtatthafte zurück. Jedoch iſt auf der einen Seite Beck's Anſicht, daß die Kantiſche Lehre nicht anders, als ſo, gefaßt werden könne, eine beſchränkte und unwahre, und noch irriger und verwerflicher iſt die Meinung, daß dieſe Lehre in ſeiner Auslegung die gültige Aufſtellung und Löſung der philoſophiſchen Probleme enthalte. Denn die vermeintliche Unverſtändlichkeit und Verborgenheit des realen Urſprunges und der objectiven Bedingungen unſeres Erkennens findet lediglich für einen Blick Statt, welcher bereits durch die Annahme verblendet iſt, daß die in Kant's Vernunftkritik aus den logiſchen Urtheilsformen abgeleiteten Kategorieen wirklich die urſprünglichen, alle Syntheſis in unſerem Anſchauen und Denken bewirkenden Vorſtellungsthätigkeiten ſind. Dieſe Annahme aber iſt eine unbewieſene und erſchlichene, und ſpricht ſich bei Beck in dem unbefriedigenden und grundloſen Dafürhalten aus: die für die transcendentale Deduction vorliegenden Thatſachen des Bewußtſeins laſſen ſich auf keinem anderen Wege, als vermittelſt der Hypotheſe jener urſprünglichen Vorſtellungsarten, mithin nur in einer Weiſe erklären, welche für ihre Vorausſetzung und für ihr Reſultat eigentlich bloß die Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit des Erkennens ausgibt.

3). J. G. Fichte.

419. Die Beckſche Expoſition des urſprünglichen Verſtandesgebrauchs fand keinen Eingang in der Kantiſchen Schule, und wurde ſogleich bei ihrem Erſcheinen durch ein Unternehmen verdunkelt, welches von ähnlicher Tendenz, aber ſowohl dem Umfange, als der Tiefe nach von weit größerer Bedeutung war. Johann Gottlieb Fichte [1]) hatte bereits

---

[1]) geb. am 19. Mai 1762 zu Rammenau bei Biſchoffswerda in der Oberlauſitz, ſtudirte in Jena vom Winterhalbjahr 1780

durch ſeinen „Verſuch einer Kritik aller Offenbarung“ [1]),

---

an. Nachdem er ſeit 1784 eine Reihe von Jahren hindurch als Hauslehrer und Privatlehrer ſeinen Unterhalt ſich erworben, ward er auf den Grund ſeiner „Offenbarungskritik“ 1794 an Reinhold's Stelle als Profeſſor der Philoſophie nach Jena berufen. Dort erhielt er 1799 ſeine Entlaſſung. Er hatte ſie ungeachtet der eben ſo milden, als aufgeklärten Denkart der Regierung durch das trotzende Benehmen ſich zugezogen, welches er dem weiſen und ſchonenden Verfahren derſelben entgegengeſetzt hatte, da die officielle Rüge eines unvorſichtigen Schrittes, den er als Mitherausgeber des von Niethammer gegründeten „philoſophiſchen Journals“ gethan, unvermeidlich geworden war. Es war nämlich von ihm nicht nur ein mit Recht des Atheismus beſchuldigter Aufſatz ſeines Schülers, des Rectors Forberg zu Saalfeld „über die Beſtimmung des Begriffs der Religion“ in dieſes Journal (1798 Bd. 8. Hft. 1.) aufgenommen, ſondern demſelben eine im gleichen Sinn verfaßte Einleitung „über den Grund unſres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ vorausgeſchickt worden. Dieſe Aufſätze erregten das unangenehmſte Aufſehen in Deutſchland und jene Zeitſchrift ward in Churſachſen confiscirt. Den deshalb höchſten Ortes ihm zugedachten Verweis wollte er ſich nicht gefallen laſſen, ſondern erklärte in einem Schreiben dem die Aufſicht über die Univerſität führenden Weimariſchen Staatsbeamten, er fodere für den Fall, daß ein ſolcher erfolgen werde, ſeinen Abſchied. Beides mußte nunmehr zuſammen eintreten, der Verweis und die Annahme der verlangten Dimiſſion. Er begab ſich nach Berlin, wo er mehrere Jahre privatiſirte; 1805 wurde ihm eine Profeſſur in Erlangen übertragen, die er jedoch nur eine kurze Zeit bekleidete; 1809 erhielt er die ordentliche Profeſſur der Philoſophie an der neu errichteten Univerſität zu Berlin. Dort ſtarb er am Typhus den 28. Januar 1814.

[1]) Dieſe Schrift erſchien zuerſt anonym in Königsberg 1792,

ſo wie auch durch ſeinen „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die franzöſiſche Revolution" [1]) in der Eigenſchaft eines kraftvollen Denkers, freimüthigen Schriftſtellers und eifrigen Anhängers der Kantiſchen Lehrweiſe ſich bewährt, als er den von Reinhold angeregten Plan in einer originellen und kühnen Weiſe zur Ausführung bringend mit ſeiner Darſtellung des Fundamentes der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie hervortrat. Seine Betrachtung und Behandlung dieſes von ihm ergriffenen Problemes erfaßte freilich die Bedürfniſſe und Intereſſen der Vernunftforſchung höchſt einſeitig. Sie ſteigerte das Paradoxe und Unwahre, was in der Kantiſchen Umkehrung des Standpunctes der natürlichen Weltanſicht liegt, zu einer die Ausſprüche des geſunden Menſchenverſtandes mehr mit den transcendentalen Beſtimmungen entzweienden, wie durch dieſelben erklärenden Höhe. Deſſenungeachtet gehört ſie als eine ſtrenge, ganz ungemilderte und entſchiedene Durchführung der Cauſalbetrachtung und Erkenntnißanſicht des dogmatiſch gefaßten ſubjectiven Idealismus und als das Erzeugniß eines ſeltenen Tiefſinnes und einer ungemeinen Stärke und Kunſt in der Verfolgung ſchwieriger Abſtractionen zu den intereſſanteſten und negativ förderlichſten Leiſtungen in unſerem Gebiete. Fichte gab ſeiner Bearbeitung der philoſophiſchen Fundamentallehre [2]), auf welcher er nicht lange

---

unter dem Namen des Verfaſſers in einer zweiten vermehrten und verbeſſerten Auflage 1793. Fichte erregte durch dieſelbe um ſo mehr Aufſehen, weil ſie eine Zeitlang allgemein für eine Arbeit Kant's gehalten und als ſolche von den Kantianern geprieſen worden war.

[1]) in zwei Heften, 1791, ohne Namen des Verfaſſers und Verlegers.

[2]) Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre oder der ſogenannten Philoſophie, Weimar, 1794, 2te verb. u. verm. Aufl.

nach ihrer Erſcheinung ein Syſtem der philoſophiſchen Rechtslehre und der Sittenlehre erbaute [1]), den Namen „Wiſſenſchaftslehre", weil er ihre höchſte Aufgabe in die Beantwortung der Frage ſetzte, ob unſer geſammtes Wiſſen einen feſten Grund und welchen daſſelbe habe? Sie kann durchaus nur richtig verſtanden und beurtheilt werden, inſofern ſie als ein Product betrachtet wird, welches innerhalb der Grenzen der Kantiſchen Schule erwachſen und welches den größten Theil des Reichthumes der von Kant aufgeſtellten Lehrbegriffe in ſich aufgenommen. Auch erklärte Fichte ſie für den ächten durchgeführten Kriticismus und war geraume Zeit der Meinung, daß Kant mit ihm in allen weſentlichen Puncten übereinſtimme, bis dieſer ſelbſt ſeine gänzliche Verwerfung der Fichteſchen Nachbeſſerung ſeines Syſtemes mit vielem Nachdruck ausſprach [2]).

Jena 1798. Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, 1794, 2te Aufl. 1802. Grundriß des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre in Rückſicht auf das theoretiſche Vermögen, Jena u. Leipz. 1795, 2t. verb. Aufl. ebendaſ. 1802. Verſuch einer neuen Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre, und: Zweite Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre, in dem von Niethammer und Fichte herausgegebenen philoſ. Journal, 1797, St. I, IV, V, VI. Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Weſen der neueſten Philoſophie, Berl. 1801.

[1]) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wiſſenſchaftslehre, 1ſt. Aufl. Jena u. Leipz. 1796, 2te Aufl. 1797. Syſtem der Sittenlehre, Jena u. Leipz. 1798. Im unmittelbaren Zuſammenhange mit der erſten Schrift ſteht „Der geſchloſſene Handelsſtaat, ein philoſ. Entwurf als Anhang zur Rechtslehre," Tübingen, 1800, im Zuſammenhange mit der zweiten „die Beſtimmung des Menſchen, dargeſtellt von J. G. Fichte," Berl. 1800.

[2]) Im Intelligenzblatte der A. Lit. Zeit. 1799, Nr. 199.

a. Ausgangspunct und allgemeine Grundlage der Wiſſenſchaftslehre.

420. Fichte geht in den Unterſuchungen ſeiner Wiſſenſchaftslehre von dem Punct aus, welchen Kant unter dem Namen des Grundſatzes der ſynthetiſchen Einheit der Apperception als das oberſte Princip für den Verſtandesgebrauch aufgeſtellt und, wie wir oben geſehen, mit den Worten ausgedrückt hatte: jedes Mannigfaltige der gegebenen Vorſtellungen ſtehe unter den Bedingungen der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception oder des Selbſtbewußtſeins; die ſelbſtthätige Anerkennung „ich bin es, der die verſchiedenen Vorſtellungen hat," alſo das reine oder transcendentale Ich begleite unſere Vorſtellungen insgeſammt und verknüpfe ſie zu einem Ganzen. Das Eine, behauptet nun Fichte im Sinne dieſes Kantiſchen Grundſatzes, iſt vor Allem unbeſtreitbar gewiß und durch ſich ſelbſt einleuchtend, daß keine Vorſtellungen und keine Gegenſtände für uns vorhanden ſein könnten, wenn nicht als ihre Bedingung das Selbſtbewußtſein in uns zum Grunde läge. Zu Jedem, was wir als ein im Bewußtſein Vorkommendes uns denken, muß das Ich nothwendig hinzugedacht werden, und alſo läßt ſich bei der Erklärung der Seelenzuſtände nie von dem Ich abſtrahiren.

421. Durch das Verſtändniß dieſer Wahrheit iſt man nach Fichte's Anſicht auf dem Standpuncte der transcendentalen Betrachtung ſogleich des „Dinges an ſich" entledigt. Er findet hierin den Aufſchluß, der nach ſeiner Meinung alle philoſophiſche Betrachtung leiten ſoll, daß, wie wir immer bei allen unſeren Vorſtellungen das Vorſtellende ſind, ſo auch für unſer Vorſtellen nie etwas als unabhängig von uns auftreten kann, indem das Gedachte ſich ſtets auf unſer

Denken bezieht. Unſer Selbſtbewußtſein, behauptet er hiernach, iſt ein unmittelbares, und heißt als ſolches mit dem wiſſenſchaftlichen Ausdruck ein Anſchauen. An die Anſchauung, in welcher das Ich ſich ſelbſt zum Gegenſtand ſeiner Anerkennung macht, mithin ſich ſelbſt ſetzt, wird jedes andere Bewußtſein angeknüpft, und jedes wird durch ſie vermittelt. Sie allein kann durch nichts vermittelt und bedingt ſein, ſie iſt abſolut möglich und durchaus nothwendig, wenn irgend eine andere Erkenntniß für uns Statt finden ſoll. Weil jedes Sein für uns eine beſtimmte Modification des Bewußtſeins iſt, ſo ſind die nothwendigen, die aus dem Begriffe des vernünftigen Einzelweſens folgenden Handlungen unſeres Geiſtes nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit unſeres vollſtändigen Bewußtſeins bedingt wird. Das Vernunftweſen, welches nothwendig ſich ſelbſt ſetzt, muß demzufolge mit gleicher Nothwendigkeit Alles thun, was in den Umfang der hierdurch ausgedrückten Handlung gehört. Indem es das Bezeichnete thut, wird es ſeines Handelns ſich nicht bewußt, da es ſelbſt nichts Anderes, als Thätigkeit iſt. Aber der Gegenſtand, der aus ſeinem Handeln entſpringt, muß als ein Object, folglich als Gegentheil des Handelns ſich ihm darſtellen, und daher als außerhalb des Handelnden vorhanden erſcheinen. Dieſer Gegenſtand iſt das Object des Bewußtſeins oder das Ding. Ein anderes Ding gibt es für ein vernünftiges Weſen nicht, und weil von einem Sein und einem Objecte lediglich in Beziehung auf ein ſolches Weſen geredet werden kann, überhaupt nicht. Das aus einem nothwendigen Handeln herrührende Ding, bei welchem zufolge des angezeigten Grundes das Ich ſeines Handelns ſich nicht bewußt wird, iſt ſelbſt eine nothwendige Erſcheinung, wir fühlen, daß wir daſſelbe vorſtellen müſſen. Alsdann ſagt man, das Object habe Realität. Das Kriterium aller Realität iſt in dem Gefühl enthalten, et-

was ſo vorſtellen zu müſſen, wie wir es zur Anerkennung bringen [1]).

422. Durch dieſe Reflexionen iſt die transcendentale Aufſtellung der urſprünglichen Thathandlungen des menſchlichen Geiſtes vorbereitet, welche allem Bewußtſein zum Grunde liegen und daſſelbe möglich machen. Von ihnen verſteht es ſich ihrer Bedeutung gemäß, erſtlich, daß ſie nicht ſelbſt als Thatſachen des Bewußtſeins in uns ſich ausſprechen können, ferner, daß man ſie nur vermittelſt der philoſophiſchen Reflexion und lediglich inſofern zu erkennen vermag, als jede beſtimmte Erkenntniß nothwendig aus ihnen abgeleitet werden muß, und endlich, daß ſie ſelbſt keines Beweiſes und keiner Begründung bedürftig und fähig ſind, da durch ſie alles Uebrige zu begründen und zu beweiſen iſt. Die erſte, ihrem Gehalte, wie ihrer Form nach unbedingte Thathandlung des Ich iſt diejenige, durch die es ſich ſelbſt ſetzt, welche ſich in dem Satze ausſprechen läßt: ich bin, oder auch: ich bin Ich. Dieſer Satz, als Ausdruck jener Thathandlung, iſt der ſchlechthin höchſte, der hinſichtlich ſeines Inhaltes und ſeiner Form unbedingte Grundſatz alles Wiſſens. Aus ihm entſpringt die Definition: dasjenige, deſſen Sein und Weſen bloß darauf beruht, daß es ſich ſelbſt ſetzt, iſt das Ich als abſolutes Subject. Sehen wir von ſeiner Materie ab und halten wir an ihm die bloße Form der Folgerung von dem Geſetztſein auf das Sein feſt, wie dies zum Behufe der

---

[1]) Grundl. der geſammt. Wiſſenſchaftsl. 1ſt. Aufl. §. 5. II. S. 273. 274. Zweite Einl. in die Wiſſenſchaftsl. im philoſ. Journ. u. ſ. w. 6t. Bd. 1ſt. H. S. 15. u. f. Verſuch einer neuen Darſt. d. Wiſſenſchaftsl. im philoſ. Journ. u. ſ. w. 7t. B. 1ſt. H. S. 1—15. Grundl. d. Naturr. Einl. I. 1. 3. Vergleichung des v. Prof. Schmid aufgeſt. Syſt. mit d. W. L. im philoſ. Journ. 3t. Bd. 4t. H. S. 287. 295—300.

Logik geſchehen muß, ſo gewinnen wir den logiſchen Grundſatz der Identität.

423. Die zweite urſprüngliche Thathandlung des menſchlichen Geiſtes, welche ihrem Gehalte nach bedingt, ihrer Form nach unbedingt iſt, beſteht in dem Entgegenſetzen des Anderen, des Nicht-Ich gegen das Ich. Von Allem, was dem Ich zukommt, muß vermöge der Entgegenſetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Aus dem Grundſatze, welcher dieſe Thathandlung ausdrückt: „das Ich ſetzt ſich und das Nicht-Ich ſchlechthin einander entgegen,“ entſpringt durch Abſtraction von ſeiner Materie der logiſche Grundſatz des Widerſpruches. Hierzu kommt noch eine dritte urſprüngliche Geiſteshandlung, an welcher nicht, wie an der zweiten, der Inhalt, ſondern die Form bedingt iſt. Die Aufgabe nämlich, welche ſie zu löſen hat, wird durch die zwei vorausgehenden Handlungen beſtimmt, nicht aber die Löſung ſelbſt. Dieſe erfolgt unbedingt in einer geſetzmäßig nothwendigen Vernunftthätigkeit. Jene Aufgabe beſteht darin, daß im Ich das entgegengeſetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt und gleichgeſetzt werden ſollen, ohne daß ſie ſich gegenſeitig aufheben. Wie dies auszuführen ſei, iſt durch ein beſonderes Geſetz unſeres Geiſtes beſtimmt; ſie müſſen ſich nämlich gegenſeitig einſchränken. Etwas einſchränken heißt aber die Realität deſſelben durch Negation zum Theil aufheben. Alſo liegt in dem Begriffe der Schranken außer den Beſtimmungen „Realität und Negation“ auch noch das Merkmal „Theilbarkeit.“ Demnach wird durch die Handlung, die als Löſung der bezeichneten Aufgabe ſich ergibt, ſowohl das Ich, wie auch das Nicht-Ich als theilbar geſetzt. Abſtrahiren wir von der Materie dieſes Satzes, ſo bleibt uns die bloße Form einer vermöge des Begriffes der Theilbarkeit erfolgenden Vereinigung des Entgegengeſetzten übrig, und wir gewinnen den logiſchen Satz des Grun-

des. Dieſer Grundſatz beſagt nämlich: daß jedes Entgegengeſetzte ſeinem Entgegengeſetzten in einem Merkmale gleich, und jedes Gleiche ſeinem Gleichen in einem Merkmale entgegengeſetzt iſt. Ein ſolches Merkmal heißt der Grund, im erſten Falle der Beziehungsgrund, im zweiten der Unterſcheidungsgrund [1]).

424. Durch die nachgewieſenen urſprünglichen drei Geiſteshandlungen iſt der Inhalt und Umfang desjenigen, was a priori unbedingte Gewißheit beſitzt, völlig erſchöpft. Dieſes läßt ſich nunmehr in folgender Formel zuſammenfaſſen: „Ich ſetze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.“ Ueber die Grenzen dieſer Erkenntniß hinaus vermag das philoſophiſche Forſchen nicht zu ſchreiten, aber bis zu ihr zurückgehen ſoll jede gründliche Philoſophie, und ſo wie ſie es thut, wird ſie Wiſſenſchaftslehre. In dem dritten der drei oberſten Grundſätze ſind die beiden Sätze von weſentlich verſchiedener Bedeutung eingeſchloſſen: 1) das Ich ſetzt das Nicht-Ich als beſchränkt und beſtimmt durch das Ich, und 2) das Ich ſetzt ſich ſelbſt als beſchränkt und beſtimmt durch das Nicht-Ich. Der erſte begründet den praktiſchen, der zweite den theoretiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre.

b. Grundlage des theoretiſchen Wiſſens.

425. Was zuvörderſt den theoretiſchen Theil betrifft, ſo wird für die Begriffsentwicklungen deſſelben der zu verfolgende Weg durch die Syntheſis vorgezeichnet, welche in dem dritten Grundſatze zwiſchen dem entgegengeſetzten Ich und Nicht-Ich vermittelſt der geſetzten Theilbarkeit Beider vorgenommen iſt. Alle übrigen ſynthetiſchen Behauptungen,

---

[1]) Grundl. d. geſ. W. L. 1ſt. Th. §. 1—3. Vergl. Fichte's 4t. Brief an Reinhold, in Reinhold's Leben u. ſ. w. S. 173.

welche in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre gültig ſein ſollen, müſſen in dieſer höchſten Syntheſis liegen und aus ihr ſich ableiten laſſen. Daher ſind die entgegengeſetzten Merkmale aufzuſuchen, welche in dem durch die oberſte Syntheſis verbundenen Ich und Nicht-Ich übrig geblieben, und ſie ſind durch einen neuen Beziehungsgrund zu verknüpfen, der wieder in dem höchſten aller Beziehungsgründe enthalten ſein muß. Alsdann hat man in dieſer Verknüpfung abermals Gegenſätze zu ſuchen, ſie vermittelſt eines ferneren, in dem erſt abgeleiteten Beziehungsgrunde enthaltenen Grundes zu vereinigen, und dergeſtalt ſo lange als möglich fortzufahren, bis man zu Gegenſätzen gelangt, welche ſich nicht weiter vollkommen verbinden laſſen. Hierdurch wird man in das Gebiet des praktiſchen Theiles eingeführt [1]). Hinſichtlich auf dieſen Gang der Unterſuchung bemerkt Fichte auch: inſofern das Ich durch das Nicht-Ich eingeſchränkt werde, ſei es endlich, während es an ſich, ſo wie es durch ſeine eigne abſolute Thätigkeit geſetzt werde, unendlich ſei. Dieſes Beides in ihm, die Unendlichkeit und die Endlichkeit ſolle vereinigt werden. Jedoch eine ſolche Vereinigung ſei an ſich unmöglich. Lange zwar werde der Streit durch Vermittlung geſchlichtet und das Endliche durch das Unendliche begrenzt. Zuletzt aber, wann die völlige Unmöglichkeit der geſuchten Vereinigung ſich zeige, müſſe die Endlichkeit überhaupt aufgehoben werden, jede Schranke verſchwinden, und das unendliche Ich als Eins und Alles allein übrig bleiben [2]).

426. Vermöge der Anwendung des angegebenen Verfahrens in dem von ihm ergriffenen Geſichtskreiſe der Entgegenſetzung und der Vereinigung des Ich und des Nicht-Ich hat Fichte die Weiſe der dialektiſchen Trichotomie — einer

---

[1]) Grundl. d. geſ. W. L. S. 36. u. 37.

[2]) l. c. S. 78 u. 79.

in allen Begriffsbeſtimmungen der theoretiſchen und der prak= tiſchen Philoſophie wiederkehrenden Aufſtellung und Verei= nigung der zwei Glieder eines angenommenen Widerſpruches — vorbereitet, welche ſpäter von Hegel als die eigenthüm= liche Methode für die Entwicklung des pantheiſtiſchen Sy= ſtemes ausgebildet und durchgeführt worden iſt. Zunächſt findet Fichte in dem oberſten Grundſatze der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre: „das Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch das Nicht=Ich,“ die Gegenſätze: 1) das Nicht=Ich be= ſtimmt als (thätig) das Ich, (welches inſofern leidend iſt), 2) das Ich beſtimmt ſich ſelbſt (durch abſolute Thätigkeit). Hier wird in dem einen Satze bejaht, was in dem andern verneint wird, alſo ſind es hier Realität und Negation, welche ohne Vermittlung einander aufheben würden, aber einander nicht aufheben ſollen, ſondern zu vereinigen ſind, was durch Einſchränkung oder Beſtimmung geſchieht. Die abſolute Totalität der Realität im Ich und die abſolute To= talität der Negation im Nicht=Ich ſollen durch Beſtimmung vereinigt werden. Demnach beſtimmt ſich das Ich zum Theil und es wird beſtimmt zum Theil. Das Ich wird beſtimmt, heißt: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn das Ich nur einen Theil von der abſoluten Totalität der Realität in ſich ſetzt, ſo hebt es dadurch den Reſt jener Totalität in ſich auf, und ſetzt vermöge des Gegenſetzens den der aufge= hobenen Realität gleichen Theil der Realität in das Nicht= Ich. Alſo ſetzt das Ich Negation in ſich, ſofern es Reali= tät in das Nicht=Ich ſetzt, und ſetzt Realität in ſich, ſo= fern es Negation in das Nicht=Ich ſetzt, es ſetzt ſich als ſich beſtimmend, inſofern es beſtimmt wird, und als beſtimmt werdend, inſofern es ſich beſtimmt. Dem gemäß iſt es der Begriff der Wechſelbeſtimmung, (das Nämliche, was bei Kant die „Relation“ heißt,) als eine nähere Determination des Begriffes der „Beſtimmung überhaupt,“ welcher die vor= liegende Aufgabe der Vereinigung der beiden aufgeſtellten

Gegenſätze löſt. Durch die Beſtimmung der Realität oder der Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich beſtimmt, nur umgekehrt [1]).

427. In jedem der beiden an und für ſich einander widerſprechenden und durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung vereinigten Sätze liegen wiederum zwei zu verknüpfende Gegenſätze, hinſichtlich auf welche der ſie verbindende ſynthetiſche Begriff unter dem allgemeineren Begriffe der Wechſelbeſtimmung enthalten ſein muß. Erſtlich enthält der Satz: „das Nicht-Ich beſtimmt das Ich," einen Widerſpruch. Das Nicht-Ich kann lediglich unter der Bedingung das Ich beſtimmen, das heißt, in demſelben Realität aufheben, daß es in ſich ſelbſt denjenigen Theil der Realität habe, welchen es im Ich aufheben ſoll. Hierin liegt der Satz: das Nicht-Ich hat in ſich ſelbſt Realität. Nun iſt aber alle Realität in das Ich geſetzt, und das Nicht-Ich iſt dem Ich entgegengeſetzt, mithin iſt in das Nicht-Ich gar keine Realität, ſondern lauter Negation geſetzt. Hierin liegt der Satz: das Nicht-Ich iſt Negation, und hat gar keine Realität in ſich. Dieſer Widerſpruch beider Sätze wird in folgender Reflexion aufgehoben. Das Ich iſt die Quelle aller Realität. Erſt durch das Ich und mit demſelben iſt der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich iſt, weil es ſich ſetzt, und ſetzt ſich, weil es iſt. Hiernach ſind die Begriffe „Sich-ſetzen" und „Sein" Eines und Daſſelbe, und gleichfalls ſind die Begriffe des „Sich-ſetzens" und der „Thätigkeit überhaupt" identiſch. Folglich iſt alle Realität thätig und iſt alles Thätige Realität. Thätigkeit iſt poſitive Realität, im Gegenſatze gegen bloß relative Realität. Das Ich ſoll beſtimmt ſein, das heißt, Realität, oder wie dieſer Begriff ſo eben determinirt worden, Thätigkeit ſoll in ihm

[1]) l. c. S. 55—60.

aufgehoben ſein. Demnach iſt in ihm das Gegentheil der Thätigkeit geſetzt. Das Gegentheil der Thätigkeit aber iſt Leiden. Leiden iſt poſitive Negation, und iſt inſofern der bloß negativen Relation entgegengeſetzt. Soll nun, wenn das Ich im Zuſtande des Leidens iſt, die abſolute Totalität der Realität beibehalten werden, ſo muß nothwendig, vermöge des Geſetzes der Wechſelbeſtimmung, ein gleicher Grad der Thätigkeit in das Nicht-Ich übertragen werden. Hiermit iſt der vorliegende Widerſpruch gelöſt. Das Nicht-Ich hat als ſolches an ſich keine Realität, aber es hat Realität, inſofern das Ich leidet, vermöge des Geſetzes der Wechſelbeſtimmung. Genauer ausgeſprochen lautet dieſer Satz: das Nicht-Ich hat für das Ich nur inſofern Realität, in wiefern das Ich afficirt wird, und außer der Bedingung einer Affection des Ich hat es gar keine Realität. Durch die hiermit entwickelte Syntheſis wird „Thätigkeit" und „Leiden" geſetzt, und zwar der gleiche Grad der Thätigkeit in das Eine, ſo wie Leiden in ſein Entgegengeſetztes geſetzt wird, und umgekehrt. Dieſe Syntheſis iſt die Syntheſis der Wirkſamkeit, die Kategorie der Cauſalität. Dasjenige, welchem Thätigkeit zugeſchrieben wird, und inſofern nicht Leiden, heißt die Urſache (Ur-Realität, poſitive ſchlechthin geſetzte Realität), dasjenige, dem Leiden zugeſchrieben wird, und inſofern nicht Thätigkeit, heißt das Bewirkte, mithin eine von einer andern abhängende Realität und keine Ur-Realität. Beides in Verbindung gedacht heißt eine Wirkung [1]).

428. Der zweite Satz, welcher als ein in unſerem Hauptſatz enthaltener aufgeſtellt worden: „das Ich beſtimmt ſich, es ſetzt ſich als beſtimmt," faßt die beiden Gegenſätze in ſich: 1) das Ich beſtimmt ſich, es iſt das beſtimmende und mithin thätig; 2) das Ich beſtimmt ſich, es iſt das

[1]) l. c. S. 61—68.

beſtimmt werdende, und mithin leidend. Hiernach iſt das Ich in der nämlichen Handlung thätig und leidend zugleich, ihm wird Realität und Negation zugleich beigelegt, welches offenbar ein Widerſpruch iſt. Dieſer Widerſpruch iſt durch den Begriff der Wechſelbeſtimmung zu löſen, und er würde vollkommen gelöſt ſein, wenn ſtatt jener beiden Sätze ſich folgender denken ließe: das Ich beſtimmt entweder durch Thätigkeit ſein Leiden, oder durch Leiden ſeine Thätigkeit. Es fragt ſich alſo, ob und wie eine ſolche Wechſelbeſtimmung zu denken iſt? Sie wird für uns denkbar vermöge der Reflexion auf das Verhältniß, in welchem die eingeſchränkte Realität oder Thätigkeit zu der in das Ich geſetzten abſoluten Realität oder Thätigkeit ſteht. Wenn in das Ich überhaupt alle Thätigkeit geſetzt iſt, ſo iſt das Setzen eines beſchränkten Quantums der Thätigkeit theilweiſe Negation, Verringerung der Thätigkeit, und ſo iſt daher ein ſolches Quantum, inſofern es nicht alle Thätigkeit iſt, ein Leiden, obgleich es an ſich Thätigkeit iſt. Hiernach ergibt ſich in dem Begriff eines beſtimmten Handelns, einer unter der Sphäre des Handelns überhaupt enthaltenen beſonderen Handelsweiſe dasjenige, was zugleich Realität und Negation, Thätigkeit und Leiden iſt, und jetzt läßt ſich vollkommen einſehen, wie das Ich vermittelſt ſeiner Thätigkeit ſein Leiden beſtimmen, und wie es thätig und leidend zugleich ſein kann. Es iſt beſtimmend, indem es ſich durch abſolute Spontaneität unter allen in der vollſtändigen Totalität ſeiner Realitäten enthaltenen Sphären in eine einzelne ſetzt, wobei bloß auf dieſes abſolute Setzen reflectirt, aber von der Grenze der Sphäre abſtrahirt wird. Es iſt beſtimmt, inſofern es als in dieſer einzelnen Sphäre geſetzt ſich darſtellt, und indem von der Spontaneität des Setzens abſtrahirt wird [1]).

[1]) l. c. S. 69—76.

429. Das Ich zeigt ſich als Subſtanz, wenn es aus dem Geſichtspuncte betrachtet wird, daß es den ganzen ſchlechthin beſtimmten Umkreis aller Realitäten umfaßt. Dagegen iſt es accidentell, in ihm iſt ein Accidens, inwiefern es in eine nicht ſchlechthin beſtimmte Sphäre dieſes Umkreiſes geſetzt wird. Die Grenze, welche die beſondere Sphäre von dem ganzen Umfang abſchneidet, iſt es, welche das Accidens zum Accidens macht. Sie iſt der Beziehungsgrund zwiſchen Subſtanz und Accidens. Sie iſt im Umfange, daher iſt das Accidens in und an der Subſtanz, ſie ſchließt etwas vom ganzen Umfang aus; daher iſt das Accidens nicht Subſtanz. Keine Subſtanz iſt denkbar ohne Beziehung auf ein Accidens. Denn erſt durch das Setzen möglicher Sphären in den abſoluten Umkreis wird das Ich Subſtanz, erſt durch mögliche Accidenzen entſteht die Vielheit der Realitäten, da außerdem alle Realität ſchlechthin Eins ſein würde. Die Realitäten des Ich ſind ſeine Handlungsweiſen, es iſt Subſtanz, indem alle mögliche Handlungsweiſen oder Arten zu ſein in ihm geſetzt werden. Gleichfalls iſt kein Accidens denkbar ohne Subſtanz. Denn um zu erkennen, daß etwas eine beſtimmte Realität ſei, muß man es auf die Realität überhaupt beziehen. Die Subſtanz iſt aller Wechſel im Allgemeinen gedacht, das Accidens iſt ein Beſtimmtes, welches mit einem andern Wechſelnden wechſelt. Urſprünglich gibt es nur Eine Subſtanz, das Ich. In dieſer einen Subſtanz ſind alle mögliche Accidenzen, alſo alle mögliche Realitäten geſetzt [1]).

430. Die Reflexion über die nunmehr hervortretende Frage: „wie das Ich dazu komme, in ſich ein beſchränktes Quantum der Realität, einen kleineren Grad der Thätigkeit zu ſetzen, und hiermit ein Leiden in ſich, und eine

---

[1]) l. c. S. 76—80.

Thätigkeit in das Nicht-Ich zu ſetzen," führt zunächſt zu zwei Gegenſätzen, von denen der eine nach Fichte's Meinung einen dogmatiſchen Idealismus, der zweite einen dogmatiſchen Realismus begründen würde. Der erſtere lautet: alle Realität des Nicht-Ich iſt lediglich eine aus dem Ich übertragene; der andere: es kann nichts in dieſer Art übertragen werden, wenn nicht ſchon eine unabhängige Realität des Nicht-Ich, ein Ding an ſich vorausgeſetzt wird. Beide Sätze werden dadurch ſynthetiſch vereinigt und als ein und derſelbe Satz betrachtet, daß darauf hingewieſen wird, wie in dem Begriffe der Wirkſamkeit das Leiden des Ich und die Thätigkeit deſſelben, das Nicht-Setzen und das Setzen identiſch ſind. Der Ausdruck: „das Ich ſetzt etwas in ſich nicht," bedeutet: „es ſetzt daſſelbe in das Nicht-Ich," und das dadurch im Nicht-Ich Geſetzte iſt es, welches das im Ich nicht Geſetzte nicht ſetzt, oder negirt. Die Handlung läuft in ſich ſelbſt zurück. Inſofern das Ich etwas in ſich nicht ſetzen ſoll, iſt es ſelbſt Nicht-Ich, da es aber doch exiſtiren muß, ſo muß es ſetzen, und da es nicht in das Ich ſetzen ſoll, in das Nicht-Ich ſetzen. Hierbei iſt wohl zu erwägen: das Ich iſt in der ihm zukommenden Thätigkeit des Setzens und Gegenſetzens von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Beſtimmung in ſich ſelbſt, von ſeinem Leiden der Grund iſt, es iſt lediglich Idealgrund. Aber in dem Begriffe der Wirkſamkeit ſind der Idealgrund und der Realgrund Eines und Daſſelbe. Dieſer Satz iſt es, welcher den kritiſchen Idealismus, und in ihm die Vereinigung des Idealismus und des Realismus begründet, und deſſen Inhalt ganz einleuchtend wird, ſobald man ihn aus dem Geſichtspunct erwägt, von welchem alle Philoſophie ausgehen muß, aus dem Geſichtspuncte der richtigen Auffaſſung des Seins und Weſens des Ich [1]).

[1]) l. c. S. 81 seq. S. 119—122.

431. Da nämlich das Weſen des Ich lediglich darin beſteht, daß es ſich ſelbſt ſetzt, ſo iſt für daſſelbe „ſich ſetzen" und „ſein" einerlei. In ihm iſt Realgrund und Idealgrund Eines. Umgekehrt, ſich „nicht ſetzen" und „nicht ſein" iſt für das Ich gleichfalls einerlei; der Realgrund und der Idealgrund der Negation ſind auch Eines. Wird dieſes theilweiſe ausgedrückt, ſo ſind die Sätze: „das Ich ſetzt irgend etwas nicht in ſich," und: „das Ich iſt irgend etwas nicht," abermals identiſch. Etwas iſt (realiter) im Ich nicht geſetzt, heißt demnach offenbar: das Ich ſetzt es (idealiter) nicht in ſich; und umgekehrt: das Ich ſetzt etwas nicht in ſich, heißt: es iſt im Ich nicht geſetzt. Die Behauptung, daß das Nicht-Ich auf das Ich wirken und etwas in dem Ich aufheben ſoll, bedeutet, daß das Nicht-Ich ein Setzen in dem Ich aufheben, daß es das Ich dazu beſtimmen ſoll, etwas nicht in ſich zu ſetzen. Wenn dasjenige, worauf gewirkt wird, nur wirklich ein Ich ſein ſoll, ſo iſt keine andere Wirkung darauf möglich, als die zu einem Nicht-ſetzen in ſich führende. Umgekehrt kann die Behauptung: es ſoll für das Ich ein Nicht-Ich ſein, nichts Anderes bedeuten, als: das Ich ſoll Realität in das Nicht-Ich ſetzen. Denn für das Ich gibt es keine andere Realität und kann es keine andere geben, als eine durch daſſelbe geſetzte. Der Satz: Thätigkeit des Ich und des Nicht-Ich ſind Daſſelbe, bedeutet: das Ich kann nur dadurch etwas in ſich nicht ſetzen, daß es daſſelbe in das Nicht-Ich ſetzt, und es kann nur dadurch etwas in ſich ſetzen, daß es daſſelbe in das Nicht-Ich nicht ſetzt. Ueberhaupt ſetzen muß das Ich, ſo gewiß es ein Ich iſt, nur nicht eben in ſich ſetzen. Leiden des Ich und Leiden des Nicht-Ich ſind gleichfalls identiſch. Denn: das Ich ſetzt etwas in ſich nicht, heißt: dieſes etwas wird in das Nicht-Ich geſetzt. Eben ſo ſind Thätigkeit und Leiden des Ich das Nämliche. Inſofern das Ich etwas in ſich nicht ſetzt, ſetzt es eben daſſelbe in das Nicht-Ich. Endlich ſind Thätigkeit und Leiden des Nicht-Ich das Nämliche.

Inſofern das Nicht=Ich auf das Ich einwirken, etwas in dem Ich aufheben ſoll, wird durch das Ich das Nämliche in das Nicht=Ich geſetzt. Hiermit iſt die völlige ſynthetiſche Vereinigung der angegebenen Gegenſätze dargethan. Keines unter den genannten Momenten iſt der Grund des andern, ſie ſind ſämmtlich identiſch [1]).

432. Demzufolge iſt die Frage: „welches iſt der Grund des Leidens im Ich?“ überhaupt nicht, und am wenigſten durch Vorausſetzung einer Thätigkeit des Nicht=Ich, als Dinges an ſich, zu beantworten; denn es gibt kein bloßes Leiden im Ich. Dagegen bleibt die Frage übrig, worin denn der Grund der ganzen ſo eben aufgeſtellten Wechſelbeſtimmung zwiſchen dem Ich und dem Nicht=Ich liege? Hierbei wird jedoch ſogleich einleuchtend, daß innerhalb der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dieſer Grund unbegreiflich bleiben muß, weil er unter dem oberſten Grundſatze derſelben: „das Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch das Nicht=Ich,“ nicht mit befaßt iſt, ſondern vielmehr durch denſelben vorausgeſetzt wird. Hiermit iſt der Charakter des in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre herrſchenden kritiſchen Idealismus beſtimmt aufgeſtellt. Er iſt dogmatiſch gegen den dogmatiſchen Idealismus und Realismus, indem er beweiſt, daß weder die bloße Thätigkeit des Ich der Grund der Realität des Nicht=Ich, noch die bloße Thätigkeit des Nicht=Ich der Grund des Leidens im Ich ſei. In Hinſicht der Frage aber nach dem Grunde der zwiſchen beiden angenommenen Wechſelbeſtimmung beſcheidet er ſich ſeiner Unwiſſenheit, und zeigt, daß die Unterſuchung hierüber außerhalb der Grenzen der Theorie liege. Er geht in ſeiner Erklärung der Vorſtellung von keiner abſoluten Thätigkeit weder des Ich noch des Nicht=Ich, ſondern von einem Beſtimmtſein aus, welches

---

[1]) l. c. S. 123—125.

ein Beſtimmen iſt, weil im Bewußtſein unmittelbar nichts Anderes enthalten iſt, noch enthalten ſein kann. Was zu dieſer Beſtimmung wieder beſtimmend ſich verhalten möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentſchieden, und gerade durch dieſe Unvollſtändigkeit werden wir über das Theoretiſche hinaus in einen praktiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre getrieben. Zugleich ſind die Ausdrücke „verminderte, eingeſchränkte, begrenzte Thätigkeit des Ich" nunmehr völlig klar geworden. Durch ſie wird eine Thätigkeit bezeichnet, welche auf etwas im Nicht-Ich, auf ein Object geht, alſo ein objectives Handeln. Das Handeln des Ich überhaupt, oder das Setzen deſſelben iſt gar nicht begrenzt und kann nicht begrenzt werden, aber ſein Sich-Selbſt-Setzen wird dadurch begrenzt, daß es ein Nicht-Ich ſetzen muß [1]).

433. Der Begriff dieſes Setzens des Nicht-Ich, dieſes Ausſchließens des Objectiven aus der Sphäre des Subjectiven führt keinesweges mit Nothwendigkeit zu der transcendentalen Annahme eines Vorhandenſeins des auszuſchließenden Objectiven, ſondern läßt ſich aus der Vorausſetzung erklären, daß, ſo zu ſagen, ein „Anſtoß" für das Ich vorhanden ſei, das heißt, daß das Subjective gemäß irgend einem außerhalb der Thätigkeit des Ich liegenden Grunde nicht weiter ausgedehnt werden könne. Eine ſolche Unmöglichkeit würde nicht als etwas Thätiges das Ich begrenzen, ſondern würde ihm die Aufgabe geben, ſich ſelbſt zu begrenzen. Alle Begrenzung geſchieht durch Gegenſatz. Folglich müßte das Ich, um dieſer Aufgabe zu genügen, etwas Objectives dem zu begrenzenden Subjectiven entgegenſetzen und hierauf Beides ſynthetiſch vereinigen. Der bezeichnete Anſtoß darf nicht als ohne ein Zuthun des Ich erfolgend gedacht werden, denn das Ich iſt vermöge ſeines Weſens nur inſofern beſtimmbar,

[1]) l. c. §. 125 — 127.

als es ſich beſtimmbar ſetzt. Sondern es iſt anzunehmen, daß der Anſtoß auf die Thätigkeit des Ich im Setzen ſeiner ſelbſt geſchieht, daß gleichſam die weiter hinaus ſtrebende Ichthätigkeit in ſich ſelbſt zurückgetrieben oder reflectirt wird, woraus die Selbſtbegrenzung und aus dieſer alles Uebrige, was gefodert worden, ſehr natürlich erfolgen würde. Soll nun die Selbſtbegrenzung, das im Ich erfolgende Setzen einer Grenze des Subjectiven in Folge eines Anſtoßes auf die Thätigkeit des Ich eintreten, ſo iſt dieſes nur unter der Bedingung möglich, daß die Thätigkeit des Ich in das Unbegrenzte, Unbeſtimmte und Unbeſtimmbare, das heißt, in das Unendliche hinausgeht. Ginge ſie nicht in das Unendliche hinaus, ſo würde aus einer Begrenzung des Ich gar nicht folgen, daß ein Anſtoß auf ſeine Thätigkeit geſchehen, ſondern die Begrenzung könnte durch ſeinen bloßen Begriff geſetzt ſein, wie in einem Syſtem angenommen werden müßte, in welchem ſchlechthin ein endliches Ich aufgeſtellt würde [1]).

434. Das Ich iſt nur dasjenige, als was es ſich ſetzt. Es ſetzt ſich unendlich, es beſtimmt ſich durch das Prädicat der Unendlichkeit, alſo begrenzt es ſich ſelbſt als Subſtrat der Unendlichkeit, es unterſcheidet ſich ſelbſt von ſeiner unendlichen Thätigkeit, während Beides an ſich Eines iſt. Dieſe in das Unendliche gehende Thätigkeit, welche es von ſich unterſcheidet, ſoll ſeine Thätigkeit ſein, ſie ſoll ihm zugeſchrieben werden, mithin muß zugleich in einer und derſelben ungetheilten und nicht zu unterſcheidenden Handlung das Ich dieſe Thätigkeit auch wieder in ſich aufnehmen. Nimmt es ſie aber in ſich auf, ſo iſt ſie beſtimmt, mithin nicht unendlich; doch aber ſoll ſie unendlich ſein, und ſo muß ſie außerhalb des Ich geſetzt werden. Dieſer Wechſel

---

[1]) l. c. S. 170—177.

des Ich in und mit ſich ſelbſt, da es ſich endlich und unendlich zugleich ſetzt, ein Wechſel, welcher gleichſam in einem Widerſtreite mit ſich ſelbſt beſteht und dadurch ſich ſelbſt reproducirt, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen verſucht, jetzt — zurückgetrieben — es wieder außerhalb derſelben ſetzt, und in dem nämlichen Momente es abermals in die Form der Endlichkeit aufzunehmen verſucht, iſt das Vermögen der „Einbildungskraft." Mit dem gewonnenen Begriffe dieſes Vermögens ſind die Schwierigkeiten, welche die Löſung des Problemes der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre zu überwinden hatte, befriedigend gehoben. Die Aufgabe war, das entgegengeſetzte Ich und das entgegengeſetzte Nicht-Ich in dem Satze: „das Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch das Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche Widerſprechendes vereinigt, können ſie vollkommen vereinigt werden. Das Nicht-Ich iſt ſelbſt ein Product des ſich ſelbſt beſtimmenden Ich, und gar nichts Abſolutes und außerhalb des Ich Geſetztes. Das Ich kann ſich nicht anders ſetzen, als ſo, daß es durch das Nicht-Ich beſtimmt ſei. Ein Ich, welches ſich ſetzt, als ſich ſelbſt ſetzend, oder ein „Subject" iſt nicht möglich ohne ein auf die beſchriebene Art hervorgebrachtes „Object." Zugleich ſetzt das Ich ſich auch als beſtimmend, weil das Begrenzende im Nicht-Ich ſein eignes Product iſt; dieſe Beſtimmung aber des Ich, ſeine Reflexion über ſich ſelbſt als über ein Beſtimmtes iſt nur unter der Bedingung möglich, daß es ſich ſelbſt durch ein Entgegengeſetztes begrenzt. Bloß die Frage, wie und wodurch der für die Erklärung der Vorſtellung anzunehmende Anſtoß auf das Ich geſchehe, iſt hier als außerhalb des theoretiſchen Theiles der Wiſſenſchaftslehre liegend noch nicht zu beantworten [1]).

[1]) l. c. S. 177—183.

435. Nachdem Fichte in ſolcher Weiſe alle zur Deduction und Erklärung der Vorſtellung erfoderlichen Momente aufgeſtellt und begründet zu haben glaubt, ſo verknüpft er dieſe Momente am Schluſſe des theoretiſchen Theiles und wendet ſie an zum Behufe dieſer Deduction [1]). Die Function der Einbildungskraft, als der oben beſchriebene Zuſtand, in welchem die einander völlig entgegengeſetzten Richtungen eines Leidens und einer bloßen Thätigkeit des Ich vereinigt werden, iſt das Anſchauen. Wenn das Ich anſchaut, ſo ſetzt es ſich als anſchauend, und ſetzt ſich folglich als in der Anſchauung thätig, während es zugleich dem in der Anſchauung Thätigen ein Angeſchautes entgegenſetzt. Ein Angeſchautes, welches dem anſchauenden Ich entgegengeſetzt werden ſoll, iſt nothwendig ein Nicht-Ich. Hieraus folgt erſtlich, daß eine Handlung des Ich, welche ein ſolches Angeſchaute ſetzt, keine Reflexion, keine nach innen, ſondern eine nach außen gehende Thätigkeit, alſo eine Production ſei: das Angeſchaute wird als ſolches producirt. Ferner ergibt ſich hieraus, daß das Ich ſeiner Thätigkeit in dieſer Production als einer ſolchen ſich nicht bewußt werden kann, weil ſie nicht reflectirt, dem Ich nicht zugeſchrieben wird. Jedoch ſoll das Ich durch das Prädicat eines Anſchauenden beſtimmt und dadurch von dem Angeſchauten, von dem Objecte der Anſchauung als Ich von dem Nicht-Ich zu allererſt unterſchieden werden. Zum Behuf dieſer Unterſcheidung iſt es nothwendig, daß die Anſchauung fixirt, daß ſie feſtgehalten werde, um als ſolche aufgefaßt werden zu können. Das Anſchauen an und für ſich iſt gar nichts Fixirtes, ſondern iſt ein Schweben der Einbildungskraft zwiſchen widerſtreitenden Richtungen. Dieſes Schweben ſoll

[1]) l. c. S. 195—223. Man vergl. den Grundriß des Eigenthümlichen der Wiſſenſchaftslehre in Rückſicht auf das theoretiſche Vermögen.

nicht fixirt werden, da hierdurch die Anſchauung völlig vernichtet werden würde, ſondern es ſoll das Product des Zuſtandes in der Anſchauung, die Spur der entgegengeſetzten Richtungen — welche keine von beiden, ſondern etwas aus beiden Zuſammengeſetztes iſt — bleiben. Das Vermögen dieſes Feſthaltens iſt weder das ſchlechthin ſetzende Vermögen im Ich, die beſtimmende Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft, ſondern ein Mittelvermögen zwiſchen beiden, es iſt das Vermögen, worin ein Wandelbares Beſtand erlangt, gleichſam „verſtändigt" wird, und heißt daher mit Recht der „Verſtand." Der Verſtand läßt ſich als die durch die Vernunft fixirte Einbildungskraft oder als die durch die Einbildungskraft mit Objecten verſehene Vernunft beſchreiben. Er iſt ein ruhendes unthätiges Vermögen des Geiſtes, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten und durch die Vernunft Beſtimmten und zu Beſtimmenden [1]).

436. Da das Ich ſich als das Anſchauende ſetzen und ſich inſofern dem Nicht-Ich entgegenſetzen ſoll, ſo bedarf es zu dieſem Behuf eines feſten Unterſcheidungsgrundes zwiſchen dem Anſchauenden und dem Angeſchauten, zu deſſen Anerkennung der Zuſammenhang folgender Reflexionen führt. Die abſolute Thätigkeit des Ich wird nur unter einer gewiſſen Bedingung objective Thätigkeit, Anſchauung eines Objectes. Dieſer Satz, daß die abſolute Thätigkeit durch eine Bedingung eine objective wird, bedeutet nach dem Vorhergehenden: die abſolute Thätigkeit wird als ſolche aufgehoben und vernichtet, und in ihrer Rückſicht iſt ein Leiden vorhanden. Demnach iſt die Bedingung aller objectiven Thätigkeit ein Leiden. Dieſes Leiden muß angeſchaut werden. Aber ein Leiden läßt ſich nicht anders anſchauen, als

---

[1]) l. c. S. 195—204.

wie eine Unmöglichkeit der entgegengeſetzten Thätigkeit, als wie ein Gefühl des Zwanges zu einer beſtimmten Handlung, welches Anſchauen für die Einbildungskraft allerdings möglich iſt. Dieſer Zwang wird im Verſtande fixirt als Nothwendigkeit. Das Gegentheil der bezeichneten durch ein Leiden bedingten Thätigkeit iſt eine freie Thätigkeit, welche angeſchaut wird durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft ſelbſt zwiſchen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und derſelben Handlung, als das Auffaſſen und Nicht-Auffaſſen eines und deſſelben Objectes im Verſtande. Dies wird im Verſtand aufgefaßt als Möglichkeit. Beide Arten der Thätigkeit, welche an ſich einander entgegengeſetzt ſind, werden ſynthetiſch vereinigt. Erſtlich wird der Zwang durch Freiheit beſtimmt. Die freie Thätigkeit beſtimmt ſich ſelbſt zum beſtimmten Handeln als Selbſtaffection. Zweitens wird die Freiheit durch Zwang beſtimmt. Nur unter der Bedingung einer ſchon vorhandenen Beſtimmung durch ein Leiden beſtimmt ſich die in der Selbſtbeſtimmung noch immer freie Selbſtthätigkeit zu einem beſtimmten Handeln. Die Spontaneität kann nur reflectiren unter der Bedingung einer durch einen Anſtoß von außen ſchon geſchehenen Reflexion, obgleich ſie auch unter dieſer Bedingung nicht reflectiren muß. Drittens beſtimmen ſich der Zwang und die Freiheit gegenſeitig in der Anſchauung. Die Wechſelwirkung der Selbſtaffection des Anſchauenden und einer Affection von außen iſt die Bedingung, unter welcher das Anſchauende ein Anſchauendes iſt. Das gedachte Object wird im Denken beſtimmt als das zu einer Einwirkung auf das Anſchauende ſich ſelbſt beſtimmende, weil in dem Anſchauenden ein Leiden beſtimmt werden ſoll. Würde kein Leiden im Anſchauenden beſtimmt, ſo könnte keine urſprüngliche und in ſich ſelbſt zurückgehende Thätigkeit im Object als eine gedachte Thätigkeit beſtimmt werden, und würde keine ſolche Thätigkeit im Objecte beſtimmt, ſo könnte kein

Leiden im Anſchauenden beſtimmt werden. Nun iſt eine ſolche Wechſelbeſtimmung eine Beſtimmung durch Wirkſamkeit. Alſo wird das Object als die Urſache von einem Leiden in dem Anſchauenden, und dieſes Leiden als der Effect des Objectes gedacht. Die innere Thätigkeit des Objectes, durch welche es ſich zur Wirkſamkeit beſtimmt, iſt ein bloß Gedachtes, iſt ein Noumenon, wenn man dieſer Thätigkeit durch die Einbildungskraft ein Subſtrat gibt, wie man es muß [1]).

437. Das Denken beſtimmter Objecte muß — damit das Subject in ſeinem Unterſchiede von dem Objecte für das Bewußtſein entſchieden hervortrete — ſelbſt noch beſtimmbar ſein durch ein Vermögen, welches mit Freiheit entweder auf die Gegenſtände zu reflectiren oder von ihnen zu abſtrahiren vermag. Dieſes Vermögen, welches als Vereinigung von Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes zunächſt durch die Einbildungskraft angeſchaut und dann im Verſtande feſtgeſetzt wird, iſt die „Urtheilskraft.“ Beide Thätigkeiten, der bloße Verſtand als ſolcher und die Urtheilskraft als ſolche müſſen ſich wieder gegenſeitig beſtimmen. Der Verſtand beſtimmt die Urtheilskraft, indem er die Objecte ſchon in ſich enthält, von welchen die letztere abſtrahirt oder auf welche ſie reflectirt, ſo daß er daher die Bedingung der Möglichkeit einer Urtheilskraft überhaupt iſt; die Urtheilskraft beſtimmt den Verſtand, weil ſie ihm das Object überhaupt als Object beſtimmt. Ohne ſie wird überhaupt nicht reflectirt, ohne ſie iſt nichts Fixirtes im Verſtande, welches erſt durch Reflexion und zum Behufe der Reflexion geſetzt wird. Folglich iſt ohne ſie auch überhaupt kein Verſtand, und ſo zeigt ſich ihrerſeits die Urtheilskraft als die Bedingung der Möglichkeit des Verſtandes. Ver-

---

[1]) l. c. S. 205—215.

möge der Wechſelbeſtimmung wird dadurch nun auch das Object beſtimmt. Das Gedachte als Object des Denkens, alſo inſofern als leidend, wird beſtimmt durch ein Nichtgedachtes, mithin durch ein bloß Denkbares, welches den Grund ſeiner Denkbarkeit in ſich ſelbſt und nicht in dem Denkenden haben, welches demnach thätig ſein ſoll, ſo daß das Denkende in Beziehung auf daſſelbe als leidend erſcheint. Dem gemäß ſoll das Denkende ſich ſelbſt beſtimmen, etwas als denkbar zu denken, und inſofern wäre das Denkbare leidend. Aber auf der anderen Seite ſoll das Denkbare ſich ſelbſt beſtimmen, ein denkbares zu ſein, und inſofern wäre das Denkende leidend. Dies gibt wiederum eine Wechſelwirkung des Denkenden und des Gedachten im Denken, ſonach noch keinen feſten Beſtimmungsgrund, und das Urtheilende muß noch weiter beſtimmt werden [1]).

438. Die Thätigkeit, welche überhaupt ein Object beſtimmt, wird ſelbſt beſtimmt durch eine ſolche, die gar kein Object hat, die alſo der objectiven Thätigkeit entgegengeſetzt iſt. Dieſe nicht-objective Thätigkeit muß möglich ſein, wenn ein Selbſtbewußtſein und ein Bewußtſein der Vorſtellung möglich ſein ſoll. Durch ihre Möglichkeit wird eine Fähigkeit, von allem Object überhaupt zu abſtrahiren, ein abſolutes Abſtractionsvermögen poſtulirt, welches die Vernunft ſelbſt iſt. Wenn alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigſtens das ſich ſelbſt Beſtimmende und durch ſich ſelbſt Beſtimmte, das Ich oder das Subject übrig. Subject und Object werden ſo durch einander beſtimmt, daß das eine durch das andere ſchlechthin ausgeſchloſſen wird. Beſtimmt das Ich nur ſich ſelbſt, ſo beſtimmt es nichts außer ſich, und beſtimmt es etwas außer ſich, ſo beſtimmt es nicht bloß ſich ſelbſt. Das Ich iſt aber jetzt als dasjenige beſtimmt, welches nach der durch das abſolute Abſtractionsvermögen

---

1) l. c. S. 215—218.

erfolgenden Aufhebung alles Objectes übrig bleibt, und das Nicht-Ich iſt als dasjenige beſtimmt, von welchem durch jenes Abſtractionsvermögen abſtrahirt werden kann. Hierin iſt ein feſter Unterſcheidungspunct zwiſchen dem Object und dem Subject gefunden. Reflectirt das Ich auf ſich ſelbſt und beſtimmt ſich hierdurch, ſo iſt das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflectirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt, auf das Univerſum, und beſtimmt daſſelbe hierdurch, ſo iſt es ſelbſt unendlich. Demnach ſtehen für die Vorſtellung Ich und Nicht-Ich in Wechſelwirkung. Iſt das eine endlich, ſo iſt das andere unendlich, eins von beiden iſt aber immer unendlich. Hierin liegt der Grund der von Kant aufgeſtellten Antinomieen. Wird in einer noch höheren Reflexion darauf reflectirt, daß das Ich ſelbſt das ſchlechthin beſtimmende, mithin auch dasjenige iſt, welches die obige Reflexion, von welcher der Widerſtreit abhängt, ſchlechthin beſtimmt, ſo wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich beſtimmtes, es ſei nun für die Reflexion ausdrücklich beſtimmt, oder es ſei für die Beſtimmung des Ich durch ſich ſelbſt in der Reflexion unbeſtimmt gelaſſen. So ſteht das Ich, inſofern es endlich oder unendlich ſein kann, bloß mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung, in einer Wechſelwirkung, in welcher es mit ſich ſelbſt vollkommen vereinigt iſt, und über welche keine theoretiſche Philoſophie hinaufſteigt.

c. Grundlage der Wiſſenſchaft des Praktiſchen.

439. Das vorſtellende Ich, die „Intelligenz," iſt ein Vorſtellungsvermögen unter nothwendigen Geſetzen und inſofern mit dem abſoluten, ſchlechthin durch ſich ſelbſt geſetzten Ich keinesweges identiſch. Ja es findet ein Widerſpruch Statt zwiſchen dem vorſtellenden, von einem unbeſtimmten und bis jetzt völlig unbeſtimmbaren Nicht-Ich abhängigen,

und zwiſchen dem unbedingten und ſelbſtändigen Ich. Dieſer Widerſpruch iſt nur dann zu heben, wenn ſich nachweiſen läßt, daß das Ich durch ſich ſelbſt jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich beſtimmt, welchem der Anſtoß beigemeſſen wird, vermöge deſſen das Ich zum Charakter der Intelligenz gelangt [1]). Nun ward in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dargethan, daß die Ausdrücke „ein Nicht-Ich ſetzen" und „das Ich einſchränken" völlig gleichbedeutend ſind. Inſofern das Ich das abſolute iſt, ſetzt es ſich als ein unendliches und unbeſchränktes; inſofern es aber ein Nicht-Ich ſich entgegenſetzt, nimmt es nothwendig Schranken an und erkennt ſich ſelbſt als endlich und beſchränkt [2]). Das abſolute Ich iſt durchaus ſich ſelbſt gleich und beſitzt das Streben, kraft ſeines Weſens in dem Zuſtande der abſoluten Identität, der reinen Ichheit, ſich zu behaupten. Nun tritt aber in ihm eine Ungleichheit, etwas Fremdartiges hervor, welches nicht aus ſeinem inneren Weſen abgeleitet werden kann. Seine in das Unendliche hinausgehende Thätigkeit wird dadurch in irgend einem Punct angeſtoßen, gehemmt und in ſich ſelbſt zurückgetrieben. Daß dies wirklich geſchieht, läßt ſich a priori nicht beweiſen, ſondern ein Jeder kann es ſich nur in ſeiner eigenen Erfahrung darthun. Bloß ſo viel iſt erweislich, daß es ſchlechterdings geſchehen müſſe, wenn unſer wirkliches Bewußtſein möglich ſein ſoll. Das Ich iſt durch ſeine Natur genöthigt, das Streben, wel-

---

[1]) l. c. 3t. Theil. §. 5. S. 225—232.

[2]) l. c. II. S. 235—240. In einem andern Sinne, ſagt Fichte, ſetzt es ſich als unendlich, und in einem andern als endlich. Unendlich iſt es, inwiefern ſeine Thätigkeit in ſich ſelbſt zurückgeht und eine reine iſt, welche nur das reine Ich ſelbſt zum Producte hat. Endlich aber iſt das Ich, inſofern ſeine Thätigkeit auf ein entgegenzuſetzendes Nicht-Ich geht und alſo eine objective iſt, die ſich einen Gegenſtand ſetzt.

ches ohne Zuthun ſeiner Selbſtthätigkeit unterbrochen worden, ſogleich wiederherzuſtellen. Hierdurch gelangt es zu einer Vergleichung zwiſchen dem Zuſtande ſeiner Einſchränkung und zwiſchen der Wiederherſtellung des gehemmten Strebens, alſo zu einer bloßen Beziehung ſeiner auf ſich ſelbſt, unabhängig von aller Mitwirkung des Objectes. Da ihm nur dasjenige zukommt, was es von ſich ſelbſt ausſagt, ſo muß es ſowohl die Hemmung ſeiner Thätigkeit, als deren Wiederherſtellung in ſeinem Selbſtbewußtſein anerkennen. Aber die Thätigkeit kann nur als eine wiederhergeſtellte von ihm gedacht werden, inwiefern ſie als eine gehemmte betrachtet wird, und umgekehrt. Mithin ſind die zu vereinigenden Gegenſätze ſchon an und für ſich ſynthetiſch vereinigt und können nicht anders, als verknüpft in das Bewußtſein aufgenommen werden. Auf ſolche Weiſe geht alles Setzen des Ich von dem Setzen eines nur ſubjectiven Zuſtandes aus, jede Syntheſis von einer in ſich ſelbſt nothwendigen Syntheſis eines im bloßen Subject Entgegengeſetzten [1]).

440. Die unendliche Thätigkeit des Ich iſt inſofern eine objective, als ſie in der Eigenſchaft eines Strebens hervortritt, welches auf das Object bezogen wird; jedoch iſt ſie es in einem anderen Sinn, als die endliche objective Thätigkeit. Die letztere ſetzt zum Behuf ihres Beſtimmens ſchon eine der unendlichen des Ich entgegengeſetzte Thätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Object beſtimmt wird. Sie iſt, zwar nicht inſofern ſie überhaupt Statt findet, aber inſofern ſie dem Gegenſtande ſeine Grenze anweiſet, abhängig, beſchränkt und endlich. Der Grund ihres Beſtimmens und ihres Beſtimmtſeins liegt außer ihr. Ein durch ſie beſtimmtes Object iſt ein „wirkliches.“ Jenes

---

[1]) l. c. S. 251—254.

Streben dagegen geht über die durch das wirkliche Object vorgezeichnete Grenzbeſtimmung hinaus, und muß, wie wir früher geſehen haben, darüber hinausgehen, wenn eine ſolche Grenzbeſtimmung erfolgen ſoll. Durch daſſelbe wird nicht die wirkliche, von einer in Wechſelwirkung mit dem Ich ſtehenden Thätigkeit des Nicht-Ich abhängige, ſondern eine „ideale" Welt beſtimmt, wie ſie ſein würde, wenn durch das Ich ſchlechthin alle Realität geſetzt wäre. Endlichkeit kommt dieſem Streben freilich auch zu, aber nur inſoweit, als es überhaupt auf ein Object geht und demſelben, damit es ein ſolches ſei, Schranken ſetzen muß. Das Ideal iſt ein abſolutes Product des Ich, und läßt ſich ins Unendliche hinaus erhöhen, indem es zwar in jedem beſtimmten Momente eine Grenze hat, aber nur eine ſolche, die ſchon in dem nächſten Moment eine veränderte ſein kann. Das unbeſtimmte Streben überhaupt iſt an ſich unendlich, aber in ſeiner Unendlichkeit gelangt es nicht zum Bewußtſein und kann nicht dazu gelangen, weil das Bewußtſein einzig durch Reflexion, und die Reflexion allein durch Beſtimmung und Beſchränkung möglich iſt. Wenn alſo über daſſelbe reflectirt wird, zeigt es ſich nothwendig als ein endliches. So wie der Geiſt inne wird, daß es begrenzt ſei, dehnt er es wieder aus; aber ſobald er ſich nun die Frage aufwirft, ob es jetzt nicht unendlich ſei? wird es gerade durch dieſe Frage endlich, und ſo geht dies fort ins Endloſe. Die Zuſammenſtellung der Prädicate „unendlich" und „objectiv" iſt folglich ſelbſt ein Widerſpruch. Dieſer würde nicht anders zu heben ſein, als durch Wegfallung des Objectes überhaupt, welches aber nur in einer vollendeten Unendlichkeit aufgehoben werden könnte. Das Ich beſitzt zwar ein Vermögen, den Gegenſtand ſeines Strebens zur Unendlichkeit auszudehnen. Jedoch wenn der Gegenſtand in einem beſtimmten Momente der Unendlichkeit wirklich theilhaft würde, ſo hörte er auf, ein Object zu ſein, und die Idee der Unendlichkeit

wäre verwirklicht. Beides aber trägt den entſchiedenſten Widerſpruch in ſich. Dennoch ſchwebt die Idee einer ſolchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor und iſt im Innerſten unſeres Weſens enthalten. Wir ſollen, laut ihrer Anfoderung, den Widerſpruch löſen, obgleich wir die Löſung nicht als möglich denken können und vorausſehen, daß wir in keinem Moment unſeres in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daſeins ſie als möglich werden denken können. Aber eben hierin iſt das Gepräge unſerer Beſtimmung für die Ewigkeit ausgedrückt. Auf ſolche Weiſe iſt nunmehr das Weſen des Ich beſtimmt, inſoweit es ſich beſtimmen läßt, und die Widerſprüche in demſelben ſind gelöſt, inſoweit ſie eine Auflöſung verſtatten. Das Ich iſt zwar unendlich, aber bloß ſeinem Streben nach; „es ſtrebt unendlich zu ſein.“ Im Begriffe des Strebens ſelbſt liegt ſchon die Endlichkeit; denn dasjenige, dem nicht Widerſtand geleiſtet wird, iſt kein Streben. Wäre das Ich mehr als ſtrebend, beſäße es eine unbeſchränkte Cauſalität, ſo würde es kein Ich ſein, es würde ſich ſelbſt nicht ſetzen können. Käme ihm aber auf der anderen Seite dies unendliche Streben nicht zu, ſo wäre es gleichfalls nicht im Stande, ſich ſelbſt zu ſetzen, denn es könnte ſich keinen Gegenſtand entgegenſetzen. In beiden Fällen alſo würde es kein Ich und mithin Nichts ſein [1]).

441. Der geſuchte Vereinigungspunct zwiſchen dem „abſoluten oder praktiſchen“ und zwiſchen dem „intelligenten“ Weſen des Ich iſt nunmehr gefunden. Das Ich fodert, daß es alle Wirklichkeit in ſich faſſe und die Unendlichkeit erfülle. Dieſer Foderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des ſchlechthin geſetzten unendlichen Ich, welches eben das abſolute iſt. Erſt auf dem jetzt erreichten Standpunct unſerer Betrachtung kann uns der Sinn des

---

[1]) l. c. S. 254—267.

Satzes, „das Ich ſetzt ſich ſelbſt ſchlechthin,“ mit völliger Klarheit einleuchten. In demſelben iſt nicht die Rede von dem für das wirkliche Selbſtbewußtſein gegebenen Ich. Dieſes exiſtirt nie als ein ſchlechthin oder unbedingt vorhandenes, ſondern ſein Zuſtand iſt immer, entweder unmittelbar oder mittelbar, durch etwas außerhalb des Ich Hervortretendes begründet. Sondern dort iſt gemeint eine Idee des Ich, welche ſeiner praktiſchen unendlichen Foderung nothwendig zum Grunde gelegt werden muß, während ſie für unſer Bewußtſein unerreichbar iſt, und daher in ihm niemals unmittelbar, ſondern ſtets nur mittelbar, vermöge der philoſophiſchen Erwägung, ſich darſtellen kann. Das Ich muß, ſeinem Weſen zufolge, über ſich reflectiren, ob es wirklich alle Realität in ſich faſſe, legt hierbei die bezeichnete Idee zum Grunde, geht mit ihr in die Unendlichkeit hinaus, und macht ſich inſofern als das „praktiſche“ geltend. In dieſer Beziehung iſt es nicht abſolut, weil es getrieben von der Tendenz zur Reflexion aus ſich herausgeht, und eben ſo wenig iſt es in ihr theoretiſch, weil ſeiner Reflexion nichts Anderes zum Grunde liegt, als jene in ihm ſelbſt unmittelbar begründete Idee, während von dem möglichen Anſtoße völlig abſtrahirt wird. Hierdurch entſteht die Reihe desjenigen, was ſein ſoll und was durch das bloße Ich gegeben iſt; alſo die „Reihe des Idealen.“ Wenn dagegen die Reflexion auf den Anſtoß ſich richtet und das Ich demzufolge ſein Herausgehen als beſchränkt betrachtet, ſo entſpringt daraus eine ganz andere Reihe, „die des Wirklichen,“ welche noch durch etwas Anderes, als durch das bloße Ich, beſchränkt wird. Alsdann erſcheint das Ich als das „theoretiſche,“ als „die Intelligenz.“ Fände ſich kein praktiſches Vermögen im Ich, ſo würde keine Intelligenz möglich ſein. Denn im Ich und für daſſelbe könnte kein Anſtoßendes, kein

---

[1]) l. c. S. 268 u. 269.

Nicht-Ich zum Vorſcheine kommen, wenn die Ichthätigkeit nur bis zu dem Puncte des Anſtoßes, und nicht über jeden möglichen Anſtoß hinaus ſich erſtreckte. Auf der andern Seite aber, wenn das Ich nicht Intelligenz wäre, würde kein Bewußtſein ſeines praktiſchen Vermögens und überhaupt kein Selbſtbewußtſein Statt finden, weil erſt zufolge der fremdartigen, aus dem Anſtoße herrührenden Richtung die Unterſcheidung verſchiedener Richtungen möglich wird. Hiermit iſt das ganze Weſen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt und erſchöpft [1]).

442. Nach der ſo eben vorgenommenen Erörterung iſt das Princip des Lebens und Bewußtſeins allerdings in der Ichheit enthalten. Aber dies iſt für ſich allein nicht hinreichend zur Hervorbringung des wirklichen Lebens, des empiriſchen Lebens in der Zeit, und ein anderes iſt für uns durchaus undenkbar. Wenn ein ſolches hervorgebracht werden ſoll, ſo bedarf es dazu noch eines beſonderen Anſtoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Der letzte Grund der Wirklichkeit für das Ich iſt eine urſprüngliche Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich und irgend einem Etwas außer demſelben, von welchem ſich weiter nichts ſagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengeſetzt ſein muß. Bei dieſer Wechſelwirkung wird in das Ich nichts Fremdartiges hineingetragen. Alles, was in die Unendlichkeit hinaus in ihm ſich entwickelt, entfaltet ſich bloß aus ihm ſelbſt nach ſeinen eigenen Geſetzen. Durch jenes Entgegengeſetzte wird es bloß in Bewegung geſetzt, um zu handeln. Ohne ein erſtes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt haben, und da ſein Daſein lediglich im Handeln beſteht, auch nicht zur Exiſtenz gelangt ſein. Jenem Bewegenden aber kommt ſchlechterdings nichts weiter zu, als daß es ein Bewegen-

[1]) l. c. S. 268 u. 269.

des, eine entgegengeſetzte Kraft iſt, die als ſolche bloß gefühlt wird. Das Ich iſt demnach ſeinem Daſein nach abhängig, aber in den Beſtimmungen ſeines Daſeins durchaus ſelbſtändig. In ihm liegt, kraft ſeines abſoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Geſetz dieſer Beſtimmungen, und in ihm wirkt das Vermögen der Freiheit, um ſein empiriſches Daſein nach dem Geſetze zu beſtimmen. Der Punct, auf welchem wir uns ſelbſt finden, wenn wir zuerſt unſerer Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab. Aber völlig beruht auf uns die Reihe der Handlungen, welche wir von dieſem Punct aus in alle Ewigkeit fortführen werden [1]).

443. Die Wiſſenſchaftslehre erklärt zwar alles Bewußtſein aus einem unabhängig von dem Bewußtſein Vorhandenen. Aber ſie vergißt nicht, daß ſie auch in dieſer Erklärung ſich nach ihren eigenen Geſetzen zu richten hat. So wie ſie hierauf reflectirt, wird jenes Unabhängige ein Product unſerer eigenen Denkkraft, mithin, inſofern es im Begriffe für das Ich daſein ſoll, etwas von dem Ich Abhängiges. Aber für die Möglichkeit dieſer neuen Erklärung wird ſchon das wirkliche Bewußtſein, und für deſſen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgeſetzt. Wenn jetzt gleich dasjenige, was fürs erſte als ein Unabhängiges geſetzt wurde, von dem Denken des Ich abhängig geworden, ſo iſt doch dadurch das Unabhängige nicht aufgehoben, ſondern nur weiter hinausgeſetzt, und man könnte dergeſtalt in das Unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daß daſſelbe jemals aufgehoben würde. Alles iſt ſeiner Idealität nach von dem Ich abhängig, in Anſehung der Realität iſt dagegen das Ich ſelbſt abhängig. Aber es iſt nichts für das Ich real, ohne auch ideal zu ſein.

---

1) l. c. S. 270—275.

Folglich iſt in ihm Idealgrund und Realgrund Eins und Daſſelbe, und jene Wechſelwirkung zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich iſt zugleich eine Wechſelwirkung des Ich mit ſich ſelbſt. Man kann auch ſagen, der letzte Grund alles Bewußtſeins iſt eine Wechſelwirkung des Ich mit ſich ſelbſt vermittelſt eines von verſchiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. Der endliche Geiſt muß nothwendig etwas Abſolutes außer ſich ſetzen, ein Ding an ſich, und dennoch von der andern Seite anerkennen, daß daſſelbe nur für ihn daſei, ein nothwendiges Noumenon ſei. Hierin beſteht der Cirkel, welchen unſer Geiſt in das Unendliche erweitern, aus dem er aber nie herausgehen, noch, ohne die Vernunft zu verläugnen und ſeine Vernichtung zu verlangen, herausgehen wollen kann [1]).

d. Sittenlehre.

444. In der Sittenlehre unternimmt Fichte zunächſt die Deduction des Princips der Sittlichkeit aus dem Weſen des Ich, nachdem er die Namenerklärung von unſerer moraliſchen oder ſittlichen Natur aufgeſtellt: ſie beſtehe in derjenigen Beſchaffenheit des Menſchen, der zufolge in ſeinem Geiſt eine Zunöthigung ſich ausſpreche, Einiges ganz unabhängig von äußeren Zwecken zu thun, lediglich damit es geſchehe, und Einiges eben ſo unabhängig von Zwecken außer ihm zu unterlaſſen, bloß damit es unterbleibe. Er geht hierbei von der Behauptung aus, daß das Ich ſich ſelbſt nur als das wollende unmittelbar wahrnehme. Denn nach ſeiner Anſicht gibt es nur zwei Aeußerungen, in denen das Ich ſich erkennt, das Denken im weiteren Sinn oder das Vorſtellen, und das Wollen. Das erſtere iſt urſprünglich und unmittelbar für ſich kein Object einer beſonderen neuen Anerkennung, ſondern das Bewußtſein ſelbſt. Nur inſofern

[1]) l. c.

es auf ein anderes Objectives geht und demſelben entgegengeſetzt wird, wird es in dieſer Entgegenſetzung ſelbſt objectiv. Daher bleibt als urſprüngliche objective Aeußerung des Ich für das Selbſtbewußtſein nur das Wollen übrig, welches auch immer bloß objectiv bleibt, nie ſelbſt ein Denken, ſondern immer nur die gedachte Aeußerung der Selbſtthätigkeit iſt. Das Wollen iſt als wahrnehmbares nothwendig ein beſtimmtes, in welchem Etwas beabſichtigt wird, und iſt daher nur unter der Vorausſetzung eines von dem Ich Verſchiedenen denkbar. Mithin müſſen wir, um unſer wahres Weſen — den weſentlichen Charakter des Ich, wodurch es ſich von Allem, was außer ihm iſt, unterſcheidet — zu finden, von dieſem Fremdartigen im Wollen abſtrahiren. Was dann übrig bleibt, iſt unſer reines Sein, das abſolute Wollen, das nicht aus dem Einfluß eines Objectes außer dem Ich, ſondern einzig aus dem Ich ſelbſt zu Erklärende, welches in einer Tendenz zur Selbſtthätigkeit um der Selbſtthätigkeit willen beſteht [1]).

[1]) Sittenlehre, I. Hauptſt. S. 1—24. Fichte räumt ein, daß die Behauptung, welche ſich aufſtellen laſſe: „für das Wollen könne es einen uns freilich unbegreiflichen Grund außer uns geben," eben ſo wenig einen theoretiſchen Vernunftgrund gegen, als für ſich habe. Wenn man ſich nun doch entſchließe, die Erſcheinung des thatſächlich im Bewußtſein als abſolut erſcheinenden Willens nicht weiter zu erklären und ſie für ſchlechthin unerklärbar, folglich für Wahrheit und zwar für diejenige zu halten, nach welcher alle andere Wahrheit beurtheilt werden müſſe, ſo geſchehe dies nicht zufolge einer theoretiſchen Einſicht, ſondern vermöge eines praktiſchen Intereſſe; wir wollen ſelbſtändig ſein, darum halten wir uns dafür. Ein ſolches Fürwahrhalten aber ſei ein Glaube. Sonach gehe ſeine, die Fichte'ſche Philoſophie von einem Glauben aus, ſie wiſſe es, daß ſie ſich auf den Glauben des Ich an ſeine eigne Selbſtändigkeit ſtütze, und daß

445. Indem das Ich ſeine Tendenz zur abſoluten Thätigkeit als ſich ſelbſt anſchaut, ſetzt es ſich als frei, erkennt es ſich als das Vermögen einer durch den bloßen Begriff Statt findenden Cauſalität. Nur das ſich ſelbſt Beſtimmende kann als frei, und nur das durch den Begriff ſich Beſtimmende als ſich ſelbſt beſtimmend gedacht werden. Daher iſt nur die Intelligenz als frei denkbar, und ſie wird bloß dadurch frei, daß ſie ſich als Intelligenz faßt, denn nur dadurch bringt ſie ihr Sein unter etwas, das höher iſt, als alles Sein, unter den Begriff. Die geſetzte Tendenz iſt als ſolche ein „Trieb", ein reeller innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbſtthätigkeit, und äußert ſich nothwendig als Trieb auf das ganze Ich. Folglich wird das Ich auch als Intelligenz durch den Trieb unmittelbar beſtimmt. Eine Beſtimmung der Intelligenz iſt aber ein Gedanke, und ſo folgt nothwendig ein Gedanke aus der Aeußerung des Triebes. In dieſem Gedanken ſoll die Beſtimmtheit des ganzen Ich durch den Trieb der abſoluten Selbſtthätigkeit gefaßt werden. Aber das ganze Ich läßt ſich nicht begreifen, und eben deshalb auch nicht unmittelbar eine Beſtimmtheit deſſelben. Man kann nur eine Annäherung an die Beſtimmtheit des Ganzen in der Anerkennung erreichen, indem man die wechſelſeitige Beſtimmung des Subjectiven durch das Objective und des Objectiven durch das Subjective erkennt. Auf der einen Seite denke man das Subjective durch das Objective beſtimmt. Das Weſen der Objectivität iſt ein abſolutes, unveränderliches Beſtehen. Dies auf das Subjective angewandt gibt ein beharrliches, unveränderliches, ein geſetzlich nothwendiges Denken. Nun iſt der Beſtimmende Trieb der zur abſoluten Selbſtthätigkeit. Sonach ergibt ſich dies als Inhalt des abgeleiteten Gedankens, daß

überhaupt kein anderer Boden für die Philoſophie gefunden werden könne. l. c. S. 18 u. 19.

die Intelligenz ſich ſelbſt das unverbrüchliche Geſetz der abſoluten Selbſtthätigkeit geben muß. Auf der andern Seite faſſe man das Objective als durch das Subjective — durch das Setzen eines abſoluten, jedoch völlig unbeſtimmten Vermögens der Freiheit — beſtimmt. Dies iſt nur ſo möglich, daß das Ich ſich als frei erkennt. Daß Beides durch einander beſtimmt wird, bedeutet: jene Geſetzgebung äußert ſich nur unter der Bedingung, daß man ſich als frei denke, denkt man ſich aber als frei, ſo äußert ſie ſich nothwendig [1]).

146. Das bezeichnete Verhältniß zwiſchen dem objectiven Freiheitsgeſetz und dem ſubjectiven Bewußtſein der Freiheit wird am umfaſſendſten und entſchiedenſten in folgenden, aus der Tiefe des ganzen Syſtemes der Transcendentalphiloſophie herausgenommenen Begriffsbeſtimmungen ausgedrückt. Ich bin Identität des Subjects und Objects. So kann ich mich, da ich nur Objecte zu denken vermag und dann ein Subjectives von ihnen abſondere, nicht vorſtellen. Sonach denke ich mich als Subject und als Object. Beides verbinde ich dadurch, daß ich es nach dem Geſetze der Cauſalität gegenſeitig durch einander beſtimme. Mein Objectives durch mein Subjectives beſtimmt gibt den Begriff der Freiheit als eines Vermögens der Selbſtändigkeit. Mein Subjectives durch mein Objektives beſtimmt gibt im Subjectiven den Gedanken der Nothwendigkeit, mich durch meine Freiheit nur nach dem Begriffe der Selbſtändigkeit zu beſtimmen, welcher Gedanke, da er der meiner Urbeſtimmung iſt, ein unmittelbarer, erſter, abſoluter Gedanke iſt. Nun ſoll weder mein Objectives als abhängig von dem Subjectiven, wie im erſten Falle, noch mein Subjectives als abhängig von dem Objectiven, wie im zweiten Falle, ſondern Beides ſoll als ſchlechthin Eins anerkannt werden. Ich

---

1) l. c. S. 25—51.

denke Beides als Eines, indem ich Jenes und Dieſes in der angeführten Beſtimmtheit nach dem Geſetze der Wechſelwirkung gegenſeitig durch einander beſtimme, indem ich die Freiheit im beſtimmenden Verhältniß zum Geſetz, und das Geſetz im beſtimmenden Verhältniß zur Freiheit vorſtelle. Eins wird ohne das Andere nicht aufgefaßt. Wer ſich als frei erkennt, iſt genöthigt, ſeine Freiheit unter einem Geſetz zu denken, und wer dieſes Geſetz ſich vorhält, kann nicht umhin, ſeiner Freiheit ſich bewußt zu ſein. Denn in dem Geſetz wird die Freiheit vorausgeſetzt, und es kündigt ſich an als ein Geſetz für die Freiheit. Hiernach iſt das Princip der Sittlichkeit gefunden in dem nothwendigen Gedanken der Intelligenz, daß ſie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbſtändigkeit ſchlechthin ohne Ausnahme beſtimmen ſoll [1]).

447. Auf die Deduction des Princips der Sittlichkeit folgt die Ableitung der Realität und Anwendbarkeit dieſes Princips. Aus dem Charakter der Ichheit wird als eine nothwendige Bedingung des Bewußtſeins unſerer Freiheit und unſeres Wollens die Thatſache hergeleitet: daß wir uns eine wirkliche Cauſalität außer uns, und demzufolge ein Wirken und Leiden in einer Sinnenwelt zuſchreiben müſſen, und daß dieſe Cauſalität als ein Mannigfaltiges in einer ſtetigen Reihe von uns wahrgenommen wird, wobei die Folge des Mannigfaltigen ohne unſer Zuthun beſtimmt und ſonach ſelbſt eine Begränzung unſerer Wirkſamkeit iſt. Wenn das Ich überhaupt objectiv gedacht wird, ſo kann ſeine urſprüngliche Beſtimmtheit nur als ein Trieb gefaßt werden. Nun iſt das Ich ſchlechthin nicht bloß objectiv, ſeine urſprüngliche Beſtimmtheit iſt daher nicht bloß die eines Seins, ſondern auch die der Intelligenz. Es wird aber die bloße

[1]) l. c. S. 54 — 67.

Beſtimmtheit der Intelligenz ohne alles Zuthun ihrer Freiheit und Selbſtthätigkeit ein „Gefühl“ genannt. Iſt ſonach das Ich urſprünglich mit einem Triebe, als mit ſeiner objectiven Beſtimmung geſetzt, ſo gehört ihm nothwendig auch ein Gefühl dieſes Triebes an. In dieſem Sinn iſt die Aeußerung der Begrenztheit und des Begrenzten in uns der Trieb und das Gefühl, und es gibt mithin ein urſprünglich beſtimmtes Syſtem von Trieben und Gefühlen. Was unabhängig von der Freiheit feſtgeſetzt und beſtimmt iſt, heißt überhaupt „Natur;“ demnach iſt jenes Syſtem der Triebe und Gefühle „als Natur“ zu denken. Sie erſcheint uns nothwendig als „unſere Natur,“ weil ihr Bewußtſein ſich uns aufdringt, und weil die Subſtanz, in welcher das Syſtem ſich befindet, zugleich diejenige ſein ſoll, welche frei denkt und will und die wir als uns ſelbſt ſetzen. Aber nicht nur in uns ſelbſt, ſondern auch außer uns müſſen wir eine Natur annehmen. Denn theils ſind wir genöthigt, unſere Wirkſamkeit auf einen unabhängig von uns vorhandenen Stoff überhaupt zu beziehen, theils muß dieſer Stoff in einer Form ſich darſtellen, die uns nöthigt, durch beſtimmte Mittelglieder hindurch unſerem Zweck entgegenzugehen. Indem Beides Natur ſein ſoll, ſehen wir Beides nothwendig als gleich an; indem aber das Eine als unſere Natur, und das Andere als die äußere Natur gefaßt wird, ſetzen wir das Eine dem Anderen entgegen. Beides wird deshalb als gegenſeitig ſich vermittelnd gedacht, gemäß dem allgemeinen Verhältniſſe zwiſchen allem Entgegengeſetzten, welches in irgend einem Merkmale ſich gleicht. Oder mit andern Worten: unſere Natur, die ein reales organiſches Ganze iſt, muß aus dem geſammten Syſteme der Natur abgeleitet und durch daſſelbe begründet werden [1]).

448. In der Foderung, daß etwas aus der Natur er-

[1]) l. c. Zweites Hauptſt. S. 89—150.

klärt werde, liegt der Sinn, daß es aus einem Geſetze der phyſiſchen Nothwendigkeit abzuleiten ſei. Daher wird durch die bloße Annahme einer ſolchen Erklärbarkeit behauptet: daß es in den der Natur abſolut zukommenden Eigenſchaften liege, ſich in reale Ganze zu organiſiren, und daß das vernünftige Weſen gezwungen ſei, die Natur ſo und nicht anders zu denken. Der beſtimmte Gang der Organiſation, welcher hierbei vorausgeſetzt werden muß, beſteht darin, daß jeder Naturtheil ſtrebt, ſein Daſein und Wirken mit dem eines andern zu verbinden, und wenn man die Theile im Raume neben einander denkt, auch im Raume mit dem andern ſich zu vereinigen. Dies Streben heißt der „Bildungstrieb" im activen und im paſſiven Sinne des Wortes, der „Trieb zu bilden und ſich bilden zu laſſen." Auch in uns kommt ihm Wirkſamkeit zu. Dem gemäß erkennt ſich Jeder, indem er ſich für ein reales Naturganzes hält, näher beſtimmt als ein „organiſirtes Naturproduct." So gewiß wir alſo exiſtiren, ſo gewiß müſſen wir der Natur Cauſalität beilegen; denn wir können uns ſelbſt nur als ihr Product ſetzen. In dieſer Eigenſchaft finden wir in uns eine Anzahl beſtimmter Naturtriebe, welche auf Befriedigung dringen und vermöge der Reflexion in unſerem Bewußtſein ſich ankündigend ein Begehrungsvermögen bilden. Dies Begehren hat Naturdinge zu ſeinen Objecten, um ſie entweder unmittelbar mit uns zu vereinigen, oder ſie in ein gewiſſes Verhältniß mit uns zu ſetzen. Hieraus erklärt es ſich, daß wir an uns einen Leib anerkennen. Denn die Naturdinge befinden ſich für unſere Vorſtellung im Raume. Dasjenige, womit ſie vereinigt oder in ein beſtimmtes Verhältniß geſetzt werden ſollen, muß demnach gleichfalls im Raum exiſtiren. Nun iſt das Raumerfüllende „Materie." Wir ſind folglich als Naturproducte eine Materie, und zwar nach dem Obigen eine organiſirte, welche ein beſtimmtes Ganze ausmacht; dies iſt unſer Leib. Ferner ſoll es in der Botmä=

ßigkeit unſeres Willens ſtehen, mit den Naturdingen das Angegebene vorzunehmen. Jene Vereinigung oder jenes Verhältniß aber bezieht ſich auf Theile unſeres organiſirten Leibes, welcher das unmittelbare Werkzeug unſeres Willens iſt. Hieraus ergibt ſich die Nothwendigkeit, daß dieſe Theile unter der Herrſchaft unſeres Willens ſtehen, und da hier von einem Verhältniß im Raume die Rede iſt, daß ihnen in Hinſicht auf das Ganze unſeres Leibes, und daß unſerem Leib hinſichtlich auf das Ganze der Natur Beweglichkeit zukommt. Die Beweglichkeit unſeres Körpers muß eine mannigfaltige ſein, weil die Bewegung von einem frei entworfenen und der Modificationen ins Unbeſtimmte fähigen Begriff abhängen ſoll. Eine ſolche Einrichtung des Leibes nennt man „Articulation," welche hiernach eine unumgängliche Bedingung unſerer Freiheit iſt [1]).

449. Der bezeichnete uns einwohnende Trieb nach Naturdingen iſt keinem höheren Zweck untergeordnet und ſtrebt nach Befriedigung, nur damit er geſtillt werde. Befriedigung um ihrer ſelbſt willen nennt man „bloßen Genuß." Dem Triebe nach bloßem Genuß überhaupt nachzugeben oder nicht, ſteht in nnſerer Gewalt. Jede Stillung des Triebes, welche mit Bewußtſein geſchieht, erfolgt mit Freiheit, und unſer Leib iſt ſo eingerichtet, daß durch ihn mit Freiheit gewirkt werden kann. Inwiefern wir nun nach bloßem Genuſſe trachten, ſind wir von einem Gegebenen, nämlich von dem Vorhandenſein der Gegenſtände unſeres Verlangens abhängig. Alsdann beruht die Erreichung unſeres Zweckes nicht bloß auf unſerer Selbſtthätigkeit, ſondern zum Theil auch auf der äußeren Natur. Aber inwiefern wir überhaupt reflectiren und unſer ſelbſt uns bewußt ſind, äußert ſich in uns die Tendenz der Vernunft, uns ſchlecht-

---

[1]) l. c. S. 150—162.

hin durch uns ſelbſt, als Intelligenzen im höchſten Sinne des Wortes, zu beſtimmen. Der Trieb, der uns als bloßen Naturweſen, und die Tendenz, die uns als rein geiſtigen Weſen angehört, kommen, aus dem transcendentalen Geſichtspunct erwogen, auf einen und denſelben Urtrieb zurück, welcher unſer Weſen conſtituirt, und hier nur von zwei verſchiedenen Seiten ſich darſtellt. In der Unzertrennlichkeit und Identität der Subjectivität und der Objectivität unſeres Selbſtes beſteht unſer wahres Sein. Erblickt ſich der Menſch als ein durch die Geſetze der ſinnlichen Anſchauung und des discurſiven Denkens vollkommen beſtimmtes Object, ſo wird ihm das, was in der That ſein einziger Trieb iſt, zum Naturtriebe, weil er ſelbſt, aus dieſem Geſichtspunct angeſehen, Natur iſt. Wenn dagegen der Menſch ſich als Subject betrachtet, ſo kündigt ſich ihm ſein Trieb als ein rein geiſtiger, als ein Geſetz der Selbſtändigkeit an. Lediglich auf der Wechſelwirkung dieſer Triebe, welche eigentlich nur die Wechſelwirkung eines und eben deſſelben Triebes mit ſich ſelbſt iſt, beruhen alle Erſcheinungen in unſerem inneren Leben [1]).

450. Die Grenzſcheidung zwiſchen beiden Trieben iſt die Reflexion. Das reflectirende Selbſt ſteht zufolge dieſer Thätigkeit höher, als das reflectirte, erhebt ſich über das letztere und umfaßt es. Deshalb heißt auch der Trieb des erſteren und das durch ihn beſtimmte Begehrungsvermögen mit Recht das „höhere." Nur das reflectirte iſt Natur, aber jenes iſt ihm entgegengeſetzt, ſonach keine Natur und über alle Natur erhaben. Der höhere Trieb, als Trieb des rein Geiſtigen, geht auf abſolute Selbſtbeſtimmung zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen, und widerſtreitet allem Genuſſe, welcher ein bloßes ruhiges Hingeben an die Natur iſt. Mithin iſt die Abſicht, der Begriff bei unſerem Han-

[1]) l. c. S. 163 — 166.

deln auf völlige Befreiung von der Natur gerichtet. Daß die Handlung dennoch dem Naturtrieb angemeſſen bleibt, iſt eine Folge nicht unſeres frei entworfenen Begriffes von ihr, ſondern unſerer Beſchränkung. Der einzige rückſichtlich auf das höhere Begehrungsvermögen Statt findende Beſtimmungsgrund der Materie unſerer Handlungen beſteht darin, unſerer Abhängigkeit von der Natur uns zu erledigen, ungeachtet die gefoderte Unabhängigkeit nie eintritt. Sonach verlangt der reine Trieb eine unbedingte Unabhängigkeit, und die Handlung iſt ihm angemeſſen, wenn ſie den gleichen Zweck verfolgt, wenn ſie alſo in einer Reihe liegt, durch deren Fortſetzung das Ich unabhängig werden müßte. Nun kann das Ich nie unabhängig werden, ſo lange es Ich bleibt. Alſo liegt der Endzweck des Vernunftweſens nothwendig in der Unendlichkeit. Er iſt zwar nie zu erreichen, aber wir ſollen, unſerem geiſtigen Weſen gemäß, unaufhörlich uns ihm annähern. Daher muß es eine Reihe von Handlungen geben, bei deren Fortſetzung das Ich als in der Annäherung zur abſoluten Unabhängigkeit begriffen ſich denken kann; denn nur unter dieſer Bedingung iſt eine zum Handeln beſtimmende Wirkſamkeit des reinen Triebes möglich. Dieſe Reihe iſt vom erſten Punct an, auf welchen die Perſon durch ihre Natur geſtellt wird, in das Unendliche hinaus nothwendig in der Idee beſtimmt, und deshalb iſt für jeden möglichen Fall feſtgeſetzt, was der reine Trieb fodert. Wir können die bezeichnete Reihe die „ſittliche Beſtimmung des endlichen Vernunftweſens" nennen, und demzufolge als Princip der Sittenlehre den Satz aufſtellen: „erfülle jedesmal deine Beſtimmung," wenn gleich die Frage, worin denn aber unſere Beſtimmung beſtehe, noch keine Beantwortung gefunden. Die Möglichkeit, eine jedesmalige Beſtimmung einzeln und in der Zeit zu erfüllen, iſt durch die Natur ſelbſt begründet und in ihr gegeben [1]).

[1]) l. c. S. 166—194.

451. Zu dem ausgeſprochenen Princip verhält ſich aber der Naturtrieb folgendermaßen. In jedem Moment iſt ein beſtimmtes Verhalten das unſerer ſittlichen Beſtimmung angemeſſene und zugleich durch den Naturtrieb, wenn er nur natürlich und nicht etwa durch eine verdorbene Phantaſie verkünſtelt iſt, gefoderte. Zwar folgt hieraus gar nicht, daß Alles, was der letztere fodert, der erſteren entſpreche. Jedoch für jede mögliche Abſicht und Handlungsweiſe treffen beide Triebe zum Theil zuſammen. So allein iſt Sittlichkeit in der wirklichen Ausübung möglich. Der höhere Trieb äußert ſich in dem angegebenen Zuſammenhang als der „ſittliche," nicht als der reine, welcher unmittelbar gar nicht zum Bewußtſein kommen kann. Er geht nicht auf unbedingte Unabhängigkeit, ſondern auf beſtimmte Handlungen aus, von denen ſich jedoch zeigen läßt, wenn ſie nebſt ihrem Beweggrunde näher unterſucht werden, daß ſie in der beſchriebenen Reihe liegen. Dieſer ſittliche Trieb iſt ein gemiſchter. Die Materie, welche ſeinen Gegenſtand ausmacht, hat er von dem ſynthetiſch mit ihm vereinigten Naturtriebe, der ſich wenigſtens zum Theil mit ihm auf die nämliche Handlung bezieht. Dagegen die Form kommt ihm lediglich von dem reinen zu, und er iſt abſolut, wie dieſer. Er kündigt ſich in der unbedingten Achtung an. Durch ſeine Befolgung oder Nichtbefolgung wird Billigung oder Mißbilligung, das Gefühl der Selbſtzufriedenheit oder das der Selbſtverwerfung erregt. Ferner iſt er poſitiv, indem er ſtets zu einem beſtimmten Handeln antreibt, und allgemein, indem er alle mögliche freie Handlungen und jede zum Bewußtſein gelangende Aeußerung des Naturtriebes umfaßt. Er iſt endlich ſelbſtändig, da er ſich ſelbſt jedesmal ſeinen Zweck aufgibt, und gebietet kategoriſch. Deſſenungeachtet iſt er nicht ſelbſt der kategoriſche Imperativ, welcher auf einem Begriffe beruht, ſondern er bewegt uns nur, uns einen ſolchen Imperativ zu bilden, und dies auszuſprechen, daß irgend ein Ver=

halten durchaus erfolgen ſolle. Der Imperativ iſt unſer eigenes Product, inſofern wir der Begriffe fähig ſind. Vermöge deſſelben wird das Vernunftweſen, der Form nach, in ſeiner Willensbeſtimmung von Allem, was es nicht ſelbſt iſt, ganz losgeriſſen, indem es durch den rein formalen und in ihm ſelbſt erzeugten Begriff des abſoluten Sollens ſich beſtimmt. Auf dieſe Weiſe bewährt ſich in der Wirklichkeit das vernünftige Weſen, ſeinem a priori von uns aufgeſtellten Begriff entſprechend, als abſolut ſelbſtändig; wie denn alles Urſprüngliche, in der philoſophiſchen Reflexion Erkannte nur mit Zuſätzen und weiteren Beſtimmungen in der Erfahrung ſich wieder darſtellen kann. Die Handlung, welche in einer Reihe liegt, durch deren Fortſetzung ins Unendliche das Ich abſolut unabhängig werden würde, mithin die „Handlung aus Pflicht" iſt die einzige Darſtellung des reinen Vernunftweſens. Jede andere Handlung hat einen Beſtimmungsgrund, welcher der Intelligenz, als ſolcher, fremdartig iſt. Daher rührt das unausſprechlich Erhabene der Pflicht, welche Alles außer uns tief unter uns ſetzt und es verglichen mit unſerer Beſtimmung in Nichts verſchwinden läßt. Aus der Form der Sittlichkeit folgt demnach zweierlei. Erſtlich, wir ſollen überhaupt mit Beſonnenheit und Bewußtſein, nicht blind und nach bloßen Antrieben, und insbeſondere mit der Anerkennung unſerer Pflicht handeln. Deshalb gibt es keine gleichgültigen Handlungen; alle, ſo gewiß ſie nur wirklich Handlungen des intelligenten Weſens ſind, ſtehen unter dem Sittengeſetze. Zweitens, wir ſollen nie gegen unſere Ueberzeugung unſer Thun und Laſſen beſtimmen. Beides in einem Satze zuſammengefaßt läßt ſich ausdrücken: „handle ſtets nach beſter Ueberzeugung von deiner Pflicht", oder, „handle nach deinem Gewiſſen." Dies iſt die formale Bedingung der ſittlichen Güte unſerer Handlungen, die man auch vorzugsweiſe die „Moralität" derſelben genannt hat [1]).

[1]) l. c. S. 194—202.

452. Die Grenzen unſerer Schilderung verſtatten eben ſo wenig, wie es der Zweck unſerer Darſtellung erfodert, auch die „ſyſtematiſche Anwendung des Princips der Sittlichkeit“ oder die „Sittenlehre im engeren Sinne,“ welche Fichte auf die Entwicklung ſeines Princips der Sittlichkeit folgen läßt, hier hervorzuheben. Nur eine einzige Erklärung aus jenem Abſchnitte führen wir an, weil ſie über einen dunklen Punct in der Wiſſenſchaftslehre, nämlich über die aus dem Geſichtspuncte derſelben ſtattfindende Denkbarkeit der Wechſelwirkung der Menſchen auf einander einiges Licht — wenigſtens nach Fichte's Meinung und Abſicht — zu verbreiten geeignet iſt. Fichte leitet in der Sittenlehre, wie in dem Naturrecht, aus dem Weſen der Ichheit eine für das Ich vorhandene Nothwendigkeit ab, vernünftige Einzelweſen neben ihm anzunehmen und eben deshalb auch ſich als Individuum zu ſetzen. Er behauptet: urſprünglich kann ich mich nicht ſelbſt durch freie ideale Thätigkeit beſtimmen, ſondern ich muß mich als beſtimmtes Object finden, und da ich nur Ich bin, inwiefern ich frei bin, muß ich mich frei finden. Dieſe meine Selbſtbeſtimmung kann ich aber lediglich finden durch ideale Thätigkeit, durch Nachbildung einer ohne mein Zuthun vorhandenen Selbſtbeſtimmung. Der Ausdruck: meine Selbſtbeſtimmung iſt ohne mein Zuthun vorhanden, kann nur bedeuten: ſie iſt als Begriff vorhanden, oder kurz, ich bin zu ihr aufgefodert. So gewiß ich dieſes Aufgefodertſein verſtehe, ſo gewiß denke ich meine Selbſtbeſtimmung als etwas mit ihm Gegebenes, und werde in ſeiner Anerkennung mir ſelbſt als frei gegeben. Ich kann aber die Auffoderung zur Selbſtthätigkeit nicht begreifen, ohne ſie einem wirklichen Weſen außer mir zuzuſchreiben, welches ein Ich iſt. Dieſes ſetze ich mir und mich ſetze ich ihm entgegen, folglich ſetze ich mich als Individuum in Beziehung auf daſſelbe und jenes als Individuum in Beziehung auf mich. Demnach bin ich urſprünglich nicht bloß

formaliter durch die Ichheit, ſondern auch materialiter durch etwas, das zur Ichheit nicht nothwendig gehört, beſchränkt. Die freien Handlungen Anderer müſſen in mir als Grenzpuncte meiner Individualität liegen, müſſen alſo, um dieſen populären Ausdruck zu gebrauchen, von Ewigkeit her prädeſtinirt ſein. Die Prädetermination kann nicht wegfallen, ohne ſie iſt die Wechſelwirkung vernünftiger Weſen, und ſomit das Sein der vernünftigen Weſen überhaupt nicht erklärbar, aber die Freiheit kann eben ſo wenig wegfallen. Die Auflöſung dieſes ſcheinbaren Widerſpruches geſchieht in folgender Weiſe. Alle freien Handlungen ſind von Ewigkeit her, das heißt, außer aller Zeit durch die Vernunft prädeſtinirt, und jedes freie Individuum iſt in Rückſicht der Wahrnehmung mit dieſen Handlungen in Harmonie geſetzt. Es liegt für die geſammte Vernunft ein unendlich Mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung dar; die Individuen theilen ſich gleichſam darein. Jedoch die Zeitfolge und der Zeitinhalt iſt nicht prädeſtinirt, aus der hinreichenden Urſache, weil die Zeit nichts Ewiges und Reines, ſondern bloß eine Form der Anſchauung endlicher Weſen iſt. Alſo die Zeit, in welcher etwas geſchehen wird, und die Thäter gehören nicht zu dem Vorherbeſtimmten, und ſo ſind die Prädetermination und die Freiheit vollkommen vereinigt [1]).

453. Aus dem Bewußtſein der ſittlichen Pflicht erklärte Fichte, ſolange er auf dem hier dargeſtellten Standpunct ſeiner Anſichten ſich befand, den Glauben an eine moraliſche Weltregierung in folgendem Sinne. Indem, behauptet er, die transcendentale Theorie den Ausſpruch thut, daß die Welt nichts weiter iſt, als die nach begreiflichen Vernunftgeſetzen verſinnlichte Anſicht unſeres eigenen inneren intellectuellen Handelns, innerhalb unbegreiflicher Schran-

---

[1]) l. c. III. Hauptſt. S. 289—304.

ken, in die wir nun einmal eingeſchloſſen ſind, ſo iſt es dem Menſchen nicht zu verdenken, wenn ihm bei dieſem gänzlichen Verſchwinden des Bodens unter ihm unheimlich wird. Aber die praktiſche Philoſophie ruft ihm zu: was verſchlägt dir dies, wenn auch jene Schranken ihrer Entſtehung nach allerdings unbegreiflich ſind? Die Bedeutung derſelben iſt das Klarſte und Gewiſſeſte, was es gibt, ſie ſind deine beſtimmte Stelle in der moraliſchen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmſt, hat Realität, die einzige, die dich angeht und die es für dich gibt; es iſt die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck deſſen, was du ſollſt, da du ja ſollſt. Unſere Welt iſt das verſinnlichte Materiale unſerer Pflicht; dies iſt das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundſtoff aller Erſcheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derſelben ſich uns aufdringt, iſt ein moraliſcher Zwang, der einzige, welcher für das freie Weſen möglich iſt. Niemand kann ohne Vernichtung ſeine moraliſche Beſtimmung ſo weit aufgeben, daß ſie ihn nicht wenigſtens noch in dieſen Schranken für die künftige höhere Veredlung aufbewahre. So, als das Reſultat einer moraliſchen Weltordnung angeſehen, kann man das Princip dieſes Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen; unſere Pflicht iſt es, die in ihr ſich offenbart. Dies iſt der wahre Glaube, dieſe moraliſche Ordnung iſt das Göttliche, das wir annehmen. Er wird conſtruirt durch das Rechtthun. Das einzig mögliche Glaubensbekenntniß beſteht darin, daß wir fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Hierdurch wird jenes Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unſerer Handlungen wird in der Vorausſetzung deſſelben vollzogen und alle Folgen unſerer Handlungen werden nur in ihm aufbehalten. Der ſo abgeleitete Glaube iſt aber auch der Glaube ganz und vollſtändig. Die lebendige und wirkende moraliſche Ordnung

iſt ſelbſt „Gott.“ Wir bedürfen keines anderen Gottes und wir können keinen anderen faſſen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus der moraliſchen Weltordnung herauszugehen und vermittelſt eines Schluſſes vom Begründeten auf den Grund noch ein beſonderes Weſen, als die Urſache derſelben anzunehmen. Der urſprüngliche Verſtand macht ſonach dieſen Schluß ſicher nicht und kennt kein ſolches beſonderes Weſen; nur eine ſich ſelbſt mißverſtehende Philoſophie macht ihn. Ein Mißverſtändniß zeigt ſich darin, wenn man ſagt: es ſei zweifelhaft, ob ein Gott exiſtire, oder nicht. Keineswegs iſt zweifelhaft, ſondern dies iſt das Gewiſſeſte, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewißheit und das einzige abſolut gültige Objective: daß es eine moraliſche Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum ſeine beſtimmte Stelle in dieſer Ordnung angewieſen und daß auf ſeine Arbeit gerechnet iſt, daß jedes ſeiner Schickſale, inwiefern es nicht etwa durch ſein eigenes Betragen verurſacht worden, Reſultat iſt von dieſem Plane, daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böſe ſicher mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Beſten dienen müſſen. Eben ſo wenig kann von der andern Seite demjenigen, der nur einen Augenblick nachdenken und das Reſultat dieſes Nachdenkens ſich redlich geſtehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott, als einer beſonderen Subſtanz, unmöglich und widerſprechend iſt. Es iſt erlaubt, dies aufrichtig zu ſagen und das Schulgeſchwätz niederzuſchlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns ſich erhebe [1]).

---

[1]) S. Fichte über den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, im philoſ. Journ. herausgeg. v. Fichte und Niethammer, 8t. Bd. 1798, 1ſt. Heft.

e. Rechtslehre.

454. Die von Fichte unternommene Deduction und Verdeutlichung des Weſens des Rechts, dem er nach Kant's Vorgang eine von der Sittlichkeit weſentlich unterſchiedene Bedeutung und Eigenthümlichkeit anweiſt, geht von der Darlegung der in der Natur der Ichheit begründeten Nothwendigkeit aus, daß jedes einzelne Ich innerhalb einer Welt, wie die vorhandene iſt, in der Vielheit und Wechſelwirkung endlicher Intelligenzen exiſtiren muß. Es iſt unmöglich, ſo behauptet dieſe Deduction, daß ein endliches Vernunftweſen ſich ſelbſt eine freie Wirkſamkeit in der Sinnenwelt zuſchreibe, ohne auch andere endliche Vernunftweſen außer ſich anzunehmen. Denn daſſelbe bedarf ſchlechterdings einer Auffoderung zur freien Selbſtthätigkeit, und muß ihr zufolge andern Perſonen, von denen eine ſolche Auffoderung herrührt, neben ſich anerkennen. Nur unter Weſen ſeines Gleichen wird der Menſch, was er iſt. Der Begriff des Menſchen iſt durchaus nicht Begriff eines Einzelnen, denn als ſolcher würde er undenkbar ſein, ſondern der einer Gattung. In der genannten Auffoderung zur freien Selbſtthätigkeit beſteht das Weſen der „Erziehung." Alle Individuen müſſen zu Menſchen erzogen werden, außerdem würden ſie nicht Menſchen werden. Auf der freien Wechſelwirkung durch Begriffe und nach Begriffen, auf dem Geben und Empfangen von Erkenntniſſen beruht der eigenthümliche Charakter der Menſchheit, durch welchen allein jede Perſon ſich als ſolche unwiderſprechlich bewährt. Exiſtirt alſo ein Menſch, ſo exiſtirt nothwendig eine Welt, und zwar, da das ſinnlich-intellectuelle Einzelweſen außer der Gemeinſchaft mit den Weſen ſeines Gleichen auch der untergeordneten Dinge als der Mittel zu ſeinen Zwecken bedarf, eine ſolche, wie die unſerige, welche vernunftloſe Objecte und vernünftige Weſen in ſich enthält [1]).

[1]) Grundlage des Naturrechts, Erſter Theil, Erſtes Hauptſt.

455. Daraus, daß jedes endliche Vernunftweſen Andere ſeines Gleichen neben ſich anzunehmen genöthigt iſt, geht das „Rechtsverhältniß“ zwiſchen den Menſchen hervor. Denn wir ſollen ſowohl unſere eigene Freiheit behaupten, als auch die Freiheit in Anderen anerkennen, und wenn wir mit ihnen in Wechſelwirkung kommen, dieſe unſere Behauptung und Anerkennung durch die That geltend machen. Was Jeglicher in dieſer Hinſicht zu leiſten hat, dies ſteht ihm zu von den Uebrigen zu erwarten und zu fodern. Folglich muß Jeder ſeine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des Anderen beſchränken, unter der Bedingung, daß der Andere im Bezug auf ihn das Gleiche thue. Hierin beſteht das Rechtsverhältniß. Nur durch Aeußerungen der Freiheit oder durch Handlungen in der Sinnenwelt kommen vernünftige Weſen in Wechſelwirkung mit einander. Deshalb bezieht ſich der Begriff des Rechts bloß auf dasjenige, was in der Sinnenwelt hervortritt. Was in ihr keine Wirkſamkeit hat, ſondern im Innern des Gemüthes bleibt, gehört vor einen anderen Richterſtuhl, vor den der Moral [1]). Das beſtändige und regelmäßige Nebeneinanderbeſtehen der Freiheit Mehrerer iſt nur dadurch möglich, daß jedes freie Weſen es ſich zum Geſetze macht, ſeine Freiheit durch die Anerkennung der Freiheit aller Uebrigen einzuſchränken. Aus dem Begriffe der Freiheit gewinnen wir den des „Urrechtes,“ als der unbedingten Befugniß einer Perſon, in der Sinnenwelt nur Urſache und nie ein Bewirktes zu ſein. Zur Feſtſetzung deſſelben iſt Folgendes zu berückſichtigen. Erſtlich tritt der Wille der Perſon nur inſofern, als er in

---

§. 3. S. 19—33. Es iſt hier nicht der Ort, bemerkt Fichte, noch weiter zu gehen, und die Nothwendigkeit aller beſtimmten Objecte in der Natur und ihrer Claſſification zu beweiſen, die ſich aber eben ſowohl erhärten läßt, als die Nothwendigkeit einer Welt überhaupt.

[1]) l. c. §. 4. S. 34—54.

der Beſtimmung des Leibes ausgedrückt iſt, in das Gebiet der Sinnenwelt ein, und das freie Weſen muß, inſoweit es erſcheint, für identiſch mit ſeinem Leibe gehalten werden. Daher gebührt es dem Leibe, der für die Perſon gilt, unbedingte und letzte Urſache ſeines Sichbeſtimmens zur Wirkſamkeit zu ſein. Zweitens, indem die Perſon will, daß ihre Thätigkeit in der Sinnenwelt eine Urſache von Veränderungen werde, ſo verlangt ſie hiermit Wahrnehmungen, welche auf den Moment ihres Wollens folgen und ihrem Begriffe von dem Zweck ihrer Thätigkeit entſprechen. Demzufolge muß ſie auch verlangen, daß für ſie ein künftiger Zuſtand eintrete, welcher aus ihrem gegenwärtigen nach der ihr bekannten, bei ihrer Wirkſamkeit von ihr berückſichtigten Regel folge. Daher liegt in dem Urrechte die Befugniß theils zur Behauptung der abſoluten Freiheit und Unantaſtbarkeit unſeres Leibes, theils zur Fortdauer unſeres freien Einfluſſes auf die geſammte Sinnenwelt [1]).

456. Auf dem Gebiete des bloß natürlichen Rechtes iſt die Möglichkeit des rechtlichen Verhältniſſes durch gegenſeitige Treue und gegenſeitigen Glauben bedingt. Aber nach deren Verluſte dieſer ſittlichen Geſinnung tritt das Bedürfniß einer Veranſtaltung ein, durch welche die Sicherheit wiederhergeſtellt und der gute Wille für die äußere Verwirklichung des Rechtes entbehrlich gemacht werden kann. Eine ſolche Anſtalt muß mit mechaniſcher Nothwendigkeit bewirken, daß aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zweckes erfolge, und ihr kommt daher der Name eines Zwangsgeſetzes zu. Die Aufgabe, ſie zu errichten, liegt offenbar im Rechtsgeſetze ſelbſt. Zu ihrer Ausführung wird eine zwingende, den Angreifer unwiderſtehlich beſtrafende

[1]) l. c. Drittes Hauptſt. Erſtes Capit. §. 9—12. S. 128—139.

Macht erfodert. Daher müſſen diejenigen Perſonen, welche einen rechtlichen Zuſtand unter einander auf dauernde Weiſe verwirklichen wollen, in dieſer Abſicht einen Vertrag ſowohl zur Feſtſtellung ihrer gegenſeitigen Rechte, als auch zur Errichtung eines Zwangsgeſetzes und einer zwingenden Macht unter ſich ſchließen, mithin in die bürgerliche Gemeinſchaft treten. Das allgemeine Rechtsgeſetz gebietet nur dies, daß Jeder den Gebrauch ſeiner Freiheit durch die Rechte des Andern beſchränken ſoll, es beſtimmt aber nicht, wie weit die Rechte eines Jeden gehen, und auf welche Gegenſtände ſie ſich erſtrecken. Dieſer Umfang der individuell perſönlichen Rechte muß ansdrücklich ſo feſtgeſtellt werden, daß die Erklärungen Aller hierüber übereinſtimmen. Hierin beſteht der Staatsbürgervertrag. Ferner wird der geäußerte gemeinſame Wille zum Geſetze, indem er für alle Zukunft feſtgeſetzt wird als der beſtändige und bleibende Wille, welchen Jeder, der mit den Andern vereinigt zu leben beſchließt, als den ſeinigen anzuerkennen hat. Die Geſetzgebung iſt theils die bürgerliche, theils die peinliche, indem durch den gemeinſamen Willen theils ausgemacht wird, wie weit die Rechte einer jeden Perſon gehen ſollen, theils, wie derjenige beſtraft werden ſoll, der dieſe Rechte verletzt. Endlich muß der gemeinſame Wille mit einer Macht, und zwar mit einer Uebermacht, gegen welche die Macht jedes Einzelnen unendlich klein iſt, verſehen ſein, damit er ſich durch zwingende Gewalt erhalten kann. Hierauf beruht die Staatsgewalt, welche zweierlei Rechte umfaßt, das Recht zu richten, und das Recht, die gefällten Rechtsurtheile auszuführen. Ein Naturrecht in dem Sinne, wie man dieſes Wort häufig genommen hat, als ein Rechtsverhältniß außerhalb des bürgerlichen Vereines iſt nicht möglich. Das Rechtsverhältniß kann nur unter poſitiven Geſetzen in einem Staate Statt finden. Dieſer Wahrheit gemäß iſt der Staat ſelbſt der eigentliche

Naturzuſtand der Menſchen, und die Staatsgeſetze ſollen nichts Anderes ſein, als das verwirklichte Naturrecht [1]).

f. Kritik der Ficteſchen Wiſſenſchaftslehre.

457. In der geſchilderten Begründung der Wiſſenſchaftslehre und in ihrer Anwendung auf die Bearbeitung der Rechtslehre und der Sittenlehre iſt Alles enthalten, was Fichte als ſpeculativer Philoſoph Bedeutendes geleiſtet hat. Seine ſpäteren Arbeiten ſind für die Fortbildung der Speculation von keinem Belang. Es verſteht ſich aus der ganzen Beſchaffenheit ſeines Standpunctes, daß die metaphyſiſchen und naturphiloſophiſchen Unterſuchungen für ihn hinwegfielen, da ihm die Wiſſenſchaft des Realen und Objectiven in ſeiner Erforſchung des Idealen und Subjectiven ſo gut wie ganz untergegangen war. Was nun aber das Ziel betrifft, welches er bei dem Entwurf ſeiner Wiſſenſchaftslehre ſich vorgeſteckt hatte, ſo ward es in einem gewiſſen Sinne von ihm erreicht. Denn er gab mit einer ausgezeichneten Schärfe, Strenge und Conſequenz der Begriffsentwicklung den Kantiſchen Lehrbeſtimmungen eine ihnen mangelnde und für ſie paſſende, wenn gleich keineswegs unerſchütterliche und die Fragen des Zweiflers keineswegs genügend beantwortende Grundlage, und verband die beiden bei ſeinem Vorgänger getrennt aus einander fallenden Gebiete der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie zur Einheit eines ſyſtematiſchen Ganzen. In ſolcher Weiſe wurde durch ihn die zunächſt von Kant mit ſo vieler Kraft und Originalität aufgeſtellte Richtung des ſubjectiviſtiſchen Idealismus auf ihre Spitze getrieben, hiermit aber die ganze Eigenthümlichkeit und Einſeitigkeit dieſer Richtung kenntlich und geltend

[1]) Grundl. d. Naturr. 1ſt. Th. 1ſt. Hauptſt. §. 3. 4. 3tes Hptſt. 1ſt. Cap. §. 9—12. 2t. Cap. §. 13—15. 3t. Cap. §. 16.

gemacht und hierdurch für die Herbeiführung einer wichtigen Bedingung zur Annäherung an den allſeitigen Standpunct und an die gültige Methode der philoſophiſchen Forſchung auf das entſchiedenſte mitgewirkt. Die ſubjectiviſtiſche und idealiſtiſche Richtung war bereits durch Descartes vermöge ſeiner unzulänglichen Entgegenſetzung der dem Selbſtbewußtſein unſerer Geiſtesthätigkeiten zukommenden unmittelbaren Gewißheit gegen die vermittelte Gewißheit des Daſeins der Körperwelt eingeleitet. Ja die geſammte neuere Philoſophie vor Kant, ſelbſt auch der Empirismus Locke's und ſeiner Schule führte zu ihr hin zufolge der herrſchenden Anſicht: daß nicht die Dinge ſelbſt, ſondern nur die Vorſtellungen, welche wir von den Dingen haben, die eigentlichen unmittelbaren Objecte unſeres Erkennens ſein und ſein können. Dieſe ungültige Vorausſetzung, die aus einer ungenügenden pſychologiſchen Reflexion entſpringt, verband ſich bei Kant mit der Anſicht, daß aus dem Grunde, weil die Erfahrung ihren Urtheilen bloß eine comparative Allgemeinheit und eine relative Nothwendigkeit verleihen könne, alle ſynthetiſchen Urtheile, die von dem Bewußtſein ihrer ſtrengen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet werden, in der ſubjectiven Form unſres Erkenntnißvermögens a priori begründet ſein müſſen. Einer ſolchen irrigen Betrachtungsweiſe hingegeben zog er aus der zweifelloſen Thatſache des Bewußtſeins, daß die univerſellen dynamiſchen und mathematiſchen Beſtimmungen der Dinge als denſelben ſchlechthin weſentliche und unerläßliche mit intellectueller Weſentlichkeit und Unerläßlichkeit von uns aufgefaßt und gedacht werden, die falſche Folgerung: der Raum und die Zeit, die Subſtanzialität und die Cauſalität und ſomit Alles, was ſich als objective Eigenſchaft des Wahrnehmbaren und Erkennbaren uns kundgebe, gehöre nur zu den ſubjectiven Formen unſres Anſchauens und Denkens. Fichte nun, angezogen durch den blendenden Schein einer Theorie des

geiſtigen Lebens, welche die allgemeinen Thatſachen deſſelben rein a priori zu deduciren und die möglichſt große Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit des Ich von der Außenwelt anzunehmen verſtattete, ging ganz in die Kantiſche Vorſtellungsart ein und fand hierbei den Ausgangspunct und den durchgängig leitenden Geſichtspunct für ſeine Unterſuchungen in der Bemerkung, daß dem Ich keine anderen Gegenſtände gegeben ſein können, als die von demſelben geſetzten, das heißt, zufolge der Geſetzmäßigkeit der ihm eigenthümlichen Lebensthätigkeit oder Selbſtthätigkeit von ihm vorgeſtellten. Die Hervorhebung dieſer, inſofern ſie gehörig verſtanden wird, unläugbaren und einfachen Wahrheit erhielt aber in ſeiner Reflexion eine durchaus ſchiefe und ſeine ganze Theorie irreleitende Wendung. Ihr gemäß glaubte er in Feſthaltung und ſtreng idealiſtiſcher Verfolgung der Kantiſchen Lehrſätze das Ich als eine bloß vorſtellende und zu gewiſſen Vorſtellungen ſich ſelbſt beſtimmende und in dieſem Sinn wollende Thätigkeit betrachten zu können und zu müſſen, ſo daß es kein andres Leben und Handeln des Ich gebe, als dieſes Vorſtellen und Wollen. Hiernach, meinte er, ſei es unmöglich, daß körperliche Dinge in einer realen Wechſelwirkung mit dem Ich ſtehen, und ſei daſſelbe keiner andern Einwirkung von außen her bedürftig und fähig, als eines intellectuellen Anſtoßes und einer intellectuellen Anregung, um Alles aus ſich ſelbſt zu prädiciren, was in dem endloſen Verlauf ſeines Daſeins ihm theils als ſein eignes Innere, theils als eine Außenwelt, theils als ſeine Wechſelwirkung mit der Außenwelt ſich darſtelle. Jedoch weit entfernt, von dieſem Standpunct aus die Thatſachen des menſchlichen Bewußtſeins aus ihren Geſetzen und Bedingungen befriedigend abzuleiten, ſah er ſich vielmehr genöthigt, nachdem er ſeinen Deductionsverſuch bis zu einem gewiſſen Punct fortgeführt, die für ſeinen Geſichtskreis Statt findende Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit dieſer Thatſachen hinſichtlich auf ihre

letzten Gründe einzugeſtehen. Denn er gibt zu, die Schranken, an welche das Ich zum Behuf ſeines Bewußtſeins und ſeiner empiriſchen Thätigkeit ſich gebunden finde, ſein unbegreifliche und unerklärbare, er räumt ein, für die transcendentale Erwägung ergebe ſich der unvermeidliche Cirkel, dem Ich zuſchreiben zu müſſen, daß es einerſeits etwas Abſolutes außer ſich zu ſetzen und andrerſeits anzuerkennen habe, dies Abſolute ſei nur für das Ich da. Eben ſo wird das bei ſeiner Auffaſſungsweiſe unauflösliche Räthſel, wie die Wechſelwirkung zwiſchen den Menſchen möglich ſei, von ihm durch die nichtsſagende Behauptung abgefertigt, jedes Ich ſei von Ewigkeit her dazu prädeterminirt, alles dasjenige ſich vorzuſtellen, was ihm als eine Einwirkung von Seiten der andern intellectuellen Einzelweſen ſich darſtelle. Nicht weniger iſt es ſinnwidrig, eine Entwicklung der Perſon, eine Erziehung derſelben als etwas an ſich Gültiges anzunehmen, die Lehre aufzuſtellen, daß es eine Reihe von Handlungen geben müſſe, bei deren Vollziehung die Perſon als in der Annäherung zur abſoluten Unabhängigkeit begriffen ſich denken könne, und deſſenungeachtet die Anſicht feſtzuhalten, die Zeit ſei bloß eine ſubjective Form der Anſchauung für endliche Weſen.

458. Blicken wir nun zurück auf die Wurzel des geſammten Subjectivismus, welcher in der Fichteſchen Lehre ſeinen Höhepunct erreicht hat, ſo zeigt ſich dieſe Grundanſicht als falſch, daß der Menſch bloß von dem Daſein ſeiner eignen Vorſtellungen und Empfindungen eine unmittelbare und daher keinem Zweifel unterliegende, von allen andern Gegenſtänden aber bloß eine durch das Eintreten der Vorſtellungen und Empfindungen vermittelte Erkenntniß beſitze, welche deshalb dem Zweifel unterliege, ob das Sein der Gegenſtände unſren Auffaſſungen entſpreche? Die bezeichnete Anſicht verkennt, daß in der unmittelbaren Gewißheit

unſres Selbſtbewußtſeins die Totalität und Einheit unſrer ſämmtlichen pſychiſchen Lebenszuſtände ſich ausſpricht, daß folglich hierin das freie Handeln nicht minder zweifellos ſich kundgibt, als das ſinnliche Wahrnehmen und das reflectirende Vorſtellen, als das Gemüthsempfinden und das Wollen. Die unmittelbare Gewißheit unſres Selbſtbewußtſeins wird gleichfalls mit Unrecht einer durch das Vorſtellen vermittelten Gewißheit überhaupt entgegengeſetzt. Denn ihrer logiſchen Form nach iſt auch ſie ein Vorſtellen, welches unbeſchadet ſeiner Unmittelbarkeit an den Gebrauch der Begriffe und Urtheile gebunden iſt, und ihrem Inhalte nach macht ſie in ihrem nothwendigen Zuſammenhang mit der durch ſie zunächſt bedingten Willensfreiheit die grundweſentliche Eigenthümlichkeit der menſchlichen Intelligenz aus. Die Aeußerungen unſrer Thatkraft aber, oder was daſſelbe ſagt, die Functionen unſres willkürlichen Gliedergebrauches treten nicht minder weſentlich, als die Zuſtände der Sinneswahrnehmung, des Nachdenkens und des intellectuellen Empfindens, Begehrens und Wollens, in der Eigenſchaft ſolcher Beſtimmungen unſres pſychiſchen Lebens auf, mit deren Anerkennung wir unſrer Perſönlichkeit und unſres Daſeins unmittelbar inne werden. Sie unterſcheiden ſich außerdem von den übrigen pſychiſchen Lebenszuſtänden weſentlich dadurch, daß wir bei ihrer Vollziehung uns bewußt ſind, dasjenige ſelbſtthätig hervorzubringen, was wir zugleich auch vermittelſt der Erregung der Empfänglichkeit unſres Wahrnehmungsvermögens auffaſſen. In ihnen erkennen wir uns daher nicht nur als ſinnlich-intellectuelle Einzelweſen überhaupt, ſondern insbeſondre als mit Spontaneität und mit Freiheit begabte Perſonen. Unſre Thatkraft iſt eben ſo ſehr eine wahre und nothwendige Seite unſres geiſtigen ſelbſtbewußten Lebens, wie unſer Denkvermögen, unſer Gemüth und unſer Wille, in der Ausübung der Thatkraft erfolgt vollſtändig die Offenbarung des Weſens unſrer Ichheit oder Perſön-

lichkeit, und hierbei gilt durchaus, daß wir mit gleicher unmittelbarer Lebensgewißheit uns deſſen bewußt werden, eine beabſichtigte Muskelbewegung wirklich auszuführen, als ſie vorzuſtellen und zu beabſichtigen. In und mit der unmittelbaren Gewißheit unſres abſichtlichen Gliedergebrauches werden wir uns aber der räumlichen und der zeitlichen Beſtimmungen, wie auch der Cauſalverhältniſſe ſowohl an unſrem eignen Selbſt, wie an den mit uns in Wechſelwirkung ſtehenden Dingen und Perſonen urſprünglich bewußt. Aus dieſem Grunde ſteht die transcendentale Läugnung der Wahrheit, daß wir ausgedehnte und der willkürlichen Bewegung theilhafte Individuen ſind und daß überhaupt die Ausdehnung und die Bewegnng nebſt allen zeitlichen und räumlichen Beſtimmungen der Einzelweſen an ſich vorhanden ſind, mit dem Weſen unſres Selbſtbewußtſeins und mit der Geſetzmäßigkeit unſrer Intelligenz in einem eben ſo entſchiedenen, wenn gleich nicht ſo unmittelbar einleuchtenden Widerſpruch, als der Zweifel an der Thatſache, daß wir empfinden und vorſtellen, ſtehen würde. Demnach fällt auch mit dem richtigen Verſtändniß der Eigenthümlichkeit und des Umfangs unſrer Selbſtgewißheit die Fichteſche Anſicht von dem menſchlichen Ich gänzlich hinweg. Es leuchtet ein, daß der Menſch mit der gleichen Geſetzmäßigkeit und Zuverläſſigkeit der Gewißheit, mit welcher er ſeines Freiheitsgebrauchs in der Ausübung ſeiner Thatkraft und des Einklanges zwiſchen der Paſſivität und der Activität ſeines Lebenszuſtandes in ſeinem Wahrnehmen ſich bewußt iſt, ſich ſelbſt als ein leiblich-ſinnlich-intellectuelles Einzelweſen findet und erkennt, und daß er aus keinem andern Grunde, als weil er ein ſolches wirklich iſt, als ein ſolches ſich erkennen und als ein ſolches wirken kann. Das Ich iſt dem gemäß zwar keineswegs ein bloßes Reſultat der leiblichen Organiſation, aber eben ſo wenig eine bloße Form des Vorſtellens oder eine bloß vorſtellende ſei es Subſtanz oder Thätigkeit, ſon-

dern vielmehr der ganze, weſentlich ſeiner ſelbſt bewußte und mit ſelbſtbewußter Freiheit wollende und handelnde Menſch, welcher eben ſo begriffsmäßig, wie thatſächlich die Eigenthümlichkeiten des leiblichen, des ſinnlichen und des intellectuellen Lebens in ſeinem Weſen vereinigt.

g. Die umgeänderte Wiſſenſchaftslehre.

459. Die nach ihren Hauptpunkten von uns dargeſtellte und beurtheilte Wiſſenſchaftslehre ward von ihrem Urheber ſpäterhin ſo gut als aufgegeben, weil weſentlich umgeſtaltet. Dies geſchah zu einer Zeit, da Fichte in der Eigenſchaft eines volksmäßig wirkenden Redners und Schriftſtellers, mit dem eifrigen Streben, die deutſche Nation durch kräftige, eindringliche Ermahnungen und Auffoderungen zur ſittlichen und religiöſen Veredlung und zur Erringung einer geiſtigen Selbſtändigkeit anzuregen, hervorzutreten begann [1]). Zwar iſt mit billigender Theilnahme anzuerkennen, daß die hierbei Statt gefundene Veränderung in ſeinen theoretiſchen Anſichten von einer heilſamen Veränderung in ſeinen praktiſchen begleitet wurde. Denn ſeine frühere Vergötterung der moraliſchen Kraft und Selbſtgenügſamkeit der menſchlichen Intelligenz, welche bis zu einem unläugbaren Atheis-

[1]) Zuerſt trat er ſo auf in den während ſeines Aufenthaltes zu Erlangen gehaltenen „Vorleſungen über das Weſen des Gelehrten." Ihnen folgten die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters," die er zuerſt in einer Reihe von öffentlichen Vorträgen in Berlin während des Winters 1804 — 1805 bekannt machte, und die „Anweiſung zum ſeligen Leben", welche beide nebſt jenen Vorleſungen zu Berlin in dem für Preußen ſo verhängnißvollen Jahr 1806 im Druck erſchienen. Im gleichen Sinne hielt er während des Winters 1807—1808 in Berlin vor einem zahlreichen Publicum ſeine „Reden an die deutſche Nation," als eine Fortſetzung der „Grundzüge."

mus ſich verirrt hatte [1]), wich einer im religiöſen Bewußtſein wurzelnden und von gläubiger Gottesverehrung durchdrungenen Zuverſicht zu der erhabenen Beſtimmung des Menſchengeſchlechtes. Jedoch genügt die neue, ſeit dieſem Wendepuncte ſeiner Denkart und Geſinnung von ihm ergriffene Lehre durchaus den Anfoderungen nicht, die er ſelbſt früher für die wiſſenſchaftliche Durchbildung und genetiſche Conſtruction der philoſophiſchen Lehrbegriffe mit ſo viel Strenge an ſich und an Andere gemacht. Vielmehr erſcheint ſie als ein loſe zuſammenhängendes Gewebe eines Theiles ſeiner älteren idealiſtiſchen Anſichten und der neu hinzugekommenen ontologiſchen und theologiſchen Vorſtellungen, auf welche die damals zu großem Anſehen gediehene Schellingſche Philoſophie einen gewiſſen Einfluß geübt, welche aber der eigentlichen Feſtſetzung und Deduction entbehren und als bloße Machtſprüche hingeſtellt ſind. Auch beſchränkte er ſich darauf, theils in ſeinen mehr populären, für ein gemiſchtes Publicum beſtimmten, theils in ſeinen akademiſchen Vorträgen Mittheilungen aus dem Kreiſe der umgeänderten Wiſſenſchaftslehre zu geben [2]), und es erſchien von ihm keine auf ſyſtematiſche Gründlichkeit und Vollſtändigkeit Anſpruch machende und für competente Beurtheiler geeignete Darſtellung derſelben.

460. Die neue Wiſſenſchaftslehre will ſich über die früher der Philoſophie von Fichte angewieſenen Grenzen, denen zufolge das endliche Vernunftweſen nichts Anderes,

---

[1]) Man vergl. Fichte's eigne Aeußerungen über das in religiöſer Hinſicht Ungenügende ſeines früheren Standpunctes in der „Anweiſung zum ſeligen Leben" S. 135 — 138, u. 204 — 214.

[2]) Vergl. J. G. Fichte's nachgelaſſene Werke, herausgeg. von J. H. Fichte. 3 Bde. Bonn, 1834 u. 35.

als ſeine eigene Thätigkeit innerhalb gewiſſer nothwendiger und unbegreiflicher Schranken zu erkennen vermag, bis zu der Aufgabe erheben, das allumfaſſende Abſolute und den an ſich vorhandenen Realgrund des Ich nachzuweiſen. Von der Körperwelt hält ſie hierbei die Meinung der älteren feſt, daß dieſe nichts Poſitives, ſondern eine bloße Schranke ſei, als ſolche nur ein Gegenſtand oder Widerſtand für die Thätigkeit der vernünftigen Einzelweſen, etwas Negatives, dazu beſtimmt, immer aufgehoben zu werden, und nur inſofern an dem Leben Antheil nehmend, als das Vernunftleben des Menſchengeſchlechtes auf daſſelbe einwirke und ihm von dem ſeinigen mittheile. Die (äußere) Natur, heißt es in den „Vorträgen über die Thatſachen des Bewußtſeins" [1]), iſt der Wiſſenſchaftslehre durchaus nichts weiter, als der durch abſolutes Denken gebildete Gegenſatz gegen die abſolute Kraft des freien und geiſtigen Lebens, nothwendig gebildet, um dieſe Kraft, die für ſich ſchlechthin unſichtbar iſt, ſichtbar zu machen. Die geiſtigen Individuen ſind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur und mit ihrer Hervorbringung hat es die allgemeine Natur einzig zu thun [2]). Fichte erklärt aber nunmehr das Daſein, das Streben, Wirken oder Leben dieſer Individuen daraus, daß ein einziges, allgemeines, unveränderliches, ewig ſich gleich bleibendes Leben, welches als ſolches eine Kraft, ein Vermögen ſei, zur wirklichen Kraftäußerung und Thätigkeit ſich immerdar beſtimmen müſſe und daß dieſe ſeine Selbſtbeſtimmung nur in der Form der Individualität erfolgen könne. Er nimmt an: um Selbſtbewußtſein und praktiſches Princip zu ſein, muß ſich das allgemeine Leben als eine Welt von Individuen darſtellen, und es entwickelt ewig ſeine Kraft durch Concen-

---

[1]) Zweit. Abſchn. 4t. Cap. S. 113.

[2]) Vergl. Thatſ. des Bewußtſ. Dritt. Abſchn. 3t. Cap. S. 180.

tration auf die individuelle Form und durch die Fortſetzung der Reihe von Individuen. Die Thätigkeit des Lebens iſt ihrer Form nach ein abſolutes Werden, das Werden eines Seins, welches letztere der Zweck der Thätigkeit, und zwar durchaus einziger, unbedingter und unendlicher, alſo „Endzweck" iſt. In jeder Aeußerung geht das Leben darauf aus, das ihm eigenthümliche Sein zu äußern; daß dieſe Aeußerung nie zum wirklichen Sein wird, liegt bloß in dem durch die Form der Wirklichkeit gefoderten unendlich fortdauernden Werden. Das Formale des Lebens iſt die bloße Sichbeſtimmung zu einem Werden. Dieſe ſetzt dem Sein nichts weiter hinzu, als was aus ihrer Form folgt, die Vergänglichkeit des Beſonderen und den unendlichen Fortgang. Was aber in der Aeußerung wirklich durch die ganze unendliche Reihe des Beſonderen hindurch dauert, iſt nicht in ihr, ſondern in dem Sein ſelbſt begründet.

461. Nun iſt dasjenige, was bei jeder einzelnen Aeußerung ein Beſtehen hat, was dieſelbe zum Stehen oder Stillhalten bringt und durch die ganze unendliche Reihe wirklich fortdauert, die „Anſchauung." Dieſe in ihrer abſoluten Form wird nicht, ſondern ſie iſt, und durch die Form erhält die ſeiende nur das unendliche Werden. Das Grundſein des Lebens iſt darum in ſeiner Form eine Anſchauung, die da iſt, keine gewordene, ſondern eine unwandelbare und unveränderliche. Alle Thätigkeit, die nur in das formale Leben fällt, iſt von ihr wegzudenken. Inſofern jedoch das Wort „Anſchauung" dieſe Thätigkeit in ſich zu enthalten ſcheint, iſt an ſeine Stelle der mehr bezeichnende Ausdruck zu ſetzen: „das Sein des Lebens iſt ein ſtehendes feſtes Bild, eine Erſcheinung." Demnach bezieht ſich dieſes Sein auf ein höheres Sein, welches in der Anſchauung angeſchaut, im Bilde gebildet wird, in der Erſcheinung erſcheint, welches nur aus ſich, von ſich und durch ſich beſteht, und welches

„Gott" iſt. Was Gott wirklich an und in ſich iſt, erſcheint in der Anſchauung; dieſe drückt ihn ganz aus und er iſt in derſelben, wie er innerlich iſt in ihm ſelbſt. Aber die Anſchauung wird nicht wieder angeſchaut, ſondern ſie äußert ſich nur durch die mit ihr verknüpfte „Freiheit." Gottes Weſen, ſo wie es in ihm ſelbſt iſt, äußert ſich in aller Unendlichkeit fort, zunächſt und unmittelbar in der Anſchauung des ewigen Endzweckes. Darum iſt das Leben in ſeinem eigentlichen Sein das Bild Gottes, ſo wie er in ſich ſelbſt iſt. Als formales Leben aber, als wahrhaft lebendiges und thätiges, iſt es das unendliche Streben, in der That zu werden dieſes Bild Gottes, welches aber eben darum, weil das Streben unendlich iſt, niemals zur Wirklichkeit gelangt. Das Leben als Bild Gottes iſt auch „das Wiſſen" zu nennen, und die beiden Ausdrücke „das Leben" und „das Wiſſen" ſind durchaus gleichbedeutend [1]). Hiernach iſt das

---

[1]) Vergl. die „Wiſſenſchaftslehre in ihrem allgem. Umriſſe," wo es zu Anfang heißt: die Wiſſenſchaftslehre, fallen laſſend alles beſondere und beſtimmte Wiſſen, geht aus von dem Wiſſen ſchlechtweg in ſeiner Einheit, das ihr als ſeiend erſcheint, und gibt ſich zuvörderſt die Frage, wie daſſelbe zu ſein vermöge und was es darum in ſeinem inneren und einfachen Weſen ſei. Es kann ſich ihr nicht verbergen Folgendes. Nur Eins iſt ſchlechthin durch ſich ſelbſt, Gott, der in ſich ſelbſt lauter Leben iſt. Gott kann nicht in ſich ſelbſt ſich verändern und beſtimmen und ſich zu einem anderen Sein machen; denn durch ſein Sein iſt alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Sein entſtehen. Soll nun das Wiſſen dennoch ſein und nicht Gott ſelbſt ſein, ſo kann es, da nichts iſt, denn Gott, doch nur Gott ſelbſt ſein, aber außer ihm ſelbſt, Gottes Sein außer ſeinem Sein, d. i. ſeine Aeußerung, in der er ganz iſt, wie er iſt, während er doch in ihm ſelbſt auch ganz bleibt, wie er iſt. Eine ſolche Aeuße-

Wiſſen keineswegs ein bloßes Wiſſen von ſich ſelbſt, wodurch es in ſich ſelbſt zerginge, und ohne Dauer und Anhalt zu Nichts würde, ſondern es iſt ein Wiſſen von einem Sein, nämlich von dem einen Sein, welches wahrhaft iſt, von Gott, nicht aber von einem Sein außer Gott, dergleichen außer dem Sein des Wiſſens ſelbſt oder der Anſchauung Gottes durchaus nicht möglich, und deſſen Annahme ein klarer Unſinn iſt. Nun kommt dieſer einzig mögliche Gegenſtand des Wiſſens im wirklichen Wiſſen niemals rein vor, ſondern immer gebrochen an nothwendigen, in ihrer Nothwendigkeit nachzuweiſenden Formen des Wiſſens. Die Nachweiſung der Nothwendigkeit dieſer Formen iſt die Philoſophie oder die Wiſſenſchaftslehre [1]).

---

rung iſt ein Bild oder ein Schema. Iſt ein ſolches Schema — wie denn dies nur durch das unmittelbare Sein deſſelben klar werden kann, da es nur unmittelbar iſt — ſo iſt daſſelbe ſchlechthin dadurch, daß Gott iſt, und es kann, ſo gewiß er iſt, nicht nicht ſein. Keineswegs aber iſt es zu denken als eine Wirkung Gottes, durch einen beſonderen Act deſſelben, wodurch derſelbe in ſich ſelbſt ſich verwandeln würde, ſondern es iſt als eine unmittelbare Folge ſeines Seins zu denken. Es iſt der Form ſeines Seins nach ſchlechtweg, ſo wie er ſelbſt ſchlechtweg iſt, ungeachtet es nicht er ſelbſt iſt, ſondern ſein Schema. Wiederum kann außer Gott ſchlechthin nichts ſein, als dieſes, kein inneres auf ſich beruhendes Sein, weil er dies allein iſt. Nur ſein Schema kann ſein außer ihm und ein Sein außer ihm heißt ſein Schema, beide Ausdrücke ſagen Daſſelbe.

[1]) Thatſ. d. Bewußtſ. S. 231—269. — So groß auch der Einfluß geweſen, welchen Fichte's Lehre in ihrer urſprünglichen Geſtalt zum Selbſtdenken und zum Fortſchreiten weckend auf den philoſophiſchen Geiſt ihres Zeitalters überhaupt, und in ihrer ſpäteren wenigſtens innerhalb des Kreiſes, wo ſie durch ſeinen beredten, lebendig anregenden münd-

4). Fries.

462. Nachdem Fichte mit einem ſynthetiſchen und conſtruirenden Gedankengange eine folgerichtige Begründung und Ausbildung der idealiſtiſchen Subjectivitätslehre hervor-

---

lichen Vortrag wirkte, auf die Erhebung der Gemüther zum Intereſſe für die höchſten Angelegenheiten der Menſchheit ausgeübt, ſo hat ſie doch in beiden Geſtalten keinen ſolchen eigentlichen Anhänger gebildet, deſſen philoſophiſche Leiſtungen in einer für uns näher zu berückſichtigenden Weiſe ſich ausgezeichnet hätten. Am fleißigſten und gründlichſten bemühte ſich Johann Baptiſt Schad für die Vertheidigung und Erläuterung der früheren Wiſſenſchaftslehre. Er war 1758 in Mürsbach, einem Dorfe bei Bamberg, geboren. Von 1777 an lebte er als Benedictinermönch in dem Kloſter zu Banz, welchem er 1798 durch die Flucht ſich entzog. In Jena erlangte er die philoſophiſche Doctorwürde, und lehrte daſelbſt als Privatdocent von 1799—1804. Alsdann folgte er der Berufung zur ordentlichen Profeſſur der Philoſophie nach Charkow. In dieſer Stellung blieb er bis zum Anfange des Jahres 1817, da er unvermuthet ſeines Amtes entſetzt und aus Rußland verwieſen wurde. Nachdem er ein Jahr in Berlin ſich aufgehalten, kehrte er 1818 nach Jena zurück, wo er 1820 eine außerordentliche Profeſſur der Philoſophie erhielt und — ſeit 1821 ſeiner Kränklichkeit wegen außer Thätigkeit — 1834 ſtarb. Unter ſeinen zahlreichen Schriften ſind die bemerkenswertheſten: Gemeinfaßliche Darſtellung des Fichte'ſchen Syſtems, 3 Bde. Erf. 1799—1800. Grundriß der Wiſſenſchaftslehre, Jena, 1800. Syſtem der Natur- und Transcendentalphiloſophie, 2 Bde. Landsh. 1803—1804. Seine Selbſtbiographie unter dem Titel: Schad's Lebens- und Kloſtergeſchichte, 2 Bde. Erf. 1803—1804, neu bearbeitet, 3 Bde. Altenb. 1828.

zubringen geſucht hatte, unternahm es Jacob Friedrich Fries[1]) vermittelſt einer neuen analytiſchen Bearbeitung der Theorie des menſchlichen Geiſtes die kritiſche Methode der Kantiſchen Lehre zu vervollkommnen und hierdurch diejenigen Anſichten des Subjectivismus und Idealismus, die er als „Kant's große und für die wahrhaft wiſſenſchaftliche Ausbildung der Philoſophie entſcheidende Entdeckungen“ betrachtete, in dieſer Eigenſchaft einleuchtend und geltend zu ma-

---

[1]) geb. am 23. Auguſt 1773 zu Barby, wo ſein Vater Mitglied der Direction der evangeliſchen Brüdergemeinde war. In der Schule zu Barby und in dem theologiſchen Seminar dieſer Brüdergemeinde erhielt er ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung; 1795 bezog er die Univerſität zu Leipzig, und ging von da 1796 nach Jena, das Studium der Philoſophie mit dem der Mathematik und der Naturwiſſenſchaften verbindend. Im Herbſt 1797 verließ er Jena und verweilte bis zum Jahr 1800 als Hauslehrer zu Zofingen in der Schweiz. Dann kehrte er nach Jena zurück und habilitirte ſich hier im Herbſt 1801 als Privatdocent. Nach einer Reiſe durch die Schweiz, Frankreich und Oberitalien lehrte er im Winter 1804 zu Jena Philoſophie und erhielt im März 1805 zugleich mit Hegel eine außerordentliche Profeſſur, jedoch gleich darauf den Antrag zu einer ordentlichen Profeſſur der Philoſophie und Mathematik in Heidelberg, wo er im Sommerhalbjahr 1805 ſeine Vorleſungen begann; 1813 ward ihm daſelbſt auch die Profeſſur der Phyſik übertragen. Zu Michaelis 1816 folgte er dem Ruf, der ihn als Profeſſor der theoretiſchen Philoſophie nach Jena zurückführte. Im Jahr 1824 ward ihm daſelbſt die Profeſſur der Mathematik und Phyſik übertragen, ſpäter ward er zum großherzogl. ſächſ. Geheimen Hofrath und zum Ritter vom Falkenorden ernannt. Er ſtarb nach halbjährigem Krankenlager an den Folgen eines Schlagfluſſes den 10. Auguſt 1843.

chen. Ueber das Erforderniß und die Bedeutung der Beſtrebungen, welche nach dem Vorgange Kant's auf die Ausbildung der Erkenntnißtheorie zu richten ſind, erklärt er ſich in folgender, den Standort ſeiner Lehre ſehr klar bezeichnender Weiſe. Wenn wir, behauptet er, die Frage aufwerfen, was für unſere Zeit das Bedürfniß der Speculation ſei? ſo iſt die Antwort noch immer die nämliche, wie ehedem: Selbſterkenntniß in Rückſicht des Erkennens, Unterſuchung unſeres Erkenntnißvermögens, Unterſuchung der Vernunft. Sehen wir, welche bleibende Fortſchritte in der Geſchichte der Philoſophie durch die Bemühungen eines einzelnen Mannes gemacht worden ſind, ſo liegen dieſe immer im Gebiete der Unterſuchung unſeres Erkenntnißvermögens, wogegen alles Uebrige, wie eine bloße Modeſache, ſich bald vorwärts, bald rückwärts bewegt. Dieſe Unterſuchung iſt die wahre „erſte Philoſophie“ des Baco und Descartes; das Syſtem jedes Philoſophen geht, dunkler oder klarer gedacht, von einer gewiſſen Grundhypotheſe über den Urſprung der Erkenntniß in der Vernunft aus, und iſt ſelbſt nur Folge einer individuellen Anſicht hierüber. Das Bedürfniß aller Speculation läßt ſich mithin ſo ausſprechen: wir kennen die Natur unſeres Geiſtes noch nicht genau genug, um den Urſprung aller unſerer Ueberzeugungen in ihm aufzuweiſen. So viel iſt aber gewiß, daß, wenn wir das Weſen der Vernunft tief genug kennen lernten, wir daraus alle Geſetze der Speculation und alle Philoſophie müßten beurtheilen können, denn unſere Erkenntniß der Welt iſt als Erkenntniß immer nur eine Thätigkeit meiner Vernunft, und kann als ſolche unterſucht werden. Wer das Weſen der Philoſophie nur ein wenig verſteht, der ſieht ein: wir ſchaffen keine Welt und machen keine Natur mit unſerer Speculation, ſondern wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menſchliche Anſicht des Göttlichen und Irdiſchen der Welt in unſerem Geiſt erfolgt. Es kommt alſo Alles dar-

auf an, das Weſen unſeres Geiſtes ſo weit zu erforſchen, als nöthig iſt, um den Quell des Wiſſens in ihm zu finden, und dadurch einzuſehen, ob wir Philoſophie beſitzen und welche ſich nothwendiger Weiſe in uns findet [1]).

463. Die Mängel, welche Fries an Kant's Behandlungsweiſe der erkenntnißtheoretiſchen Probleme bemerkt, und welche er in der ſeinigen zu verbeſſern geſucht und gewußt hat, kommen auf drei Hauptpuncte zurück. Erſtlich, nimmt er an, ſei durch Kant die Kritik der menſchlichen Geiſtesthätigkeiten nur theilweiſe in verſchiedenen von einander abgeſonderten Unterſuchungen bearbeitet, und hierbei das pſychologiſche und logiſche Moment, worin das Fundament des Ganzen enthalten ſei, zu wenig berückſichtigt, während ihre Geſammtaufgabe vollſtändig aus einem umfaſſenden Geſichtspunct aufgeſtellt und in dem Zuſammenhang einer fortlaufenden Auseinanderſetzung gelöſt werden müſſe. Zweitens habe Kant zufolge einer fehlerhaften logiſchen Dispoſition die Gültigkeit der Kategorieen aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung, und die Gültigkeit des Glaubens an Gott und Unſterblichkeit aus Poſtulaten der praktiſchen Vernunft zu beweiſen verſucht, anſtatt vermittelſt einer philoſophiſch anthropologiſchen Dispoſition die Principien des Verſtandesgebrauches und den religiöſen Glauben auf unmittelbare Vorſtellungsweiſen und Ueberzeugungen der Vernunft zurückzuführen. Drittens verkenne Kant den Charakter der transcendentalen Erkenntniß, indem er ſie für eine a priori gegebene halte und ihrer empiriſch-pſychologiſchen Natur ſich nicht bewußt geworden ſei, da ſie doch auf einer erfahrungsmäßigen Selbſtbeobachtung beruhe, durch welche wir zu der Einſicht in das Daſein und in die Entſtehungsart der aprioriſchen Grundſätze der Vernunft gelan-

[1]) Krit. d. Vern. 1ſt. B. 2te Aufl. S. 31.

gen [1]). Von dieſen Anſichten geleitet ſtellte Fries den drei Kantiſchen Kritiken ſeine neue oder anthropologiſche Kritik der Vernunft [2]) entgegen, und gab nach den in ihr entwickelten Grundlagen eine Bearbeitung der übrigen Theile des philoſophiſchen Syſtemes [3]). Für unſre Zuſammenfaſſung der wichtigſten Puncte dieſer Lehre zerfällt ſie am angemeſſenſten in die beiden Hauptrubriken der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie.

a. Theoretiſche Philoſophie.

464. In der Unterſuchung der Sinneswahrnehmungen, mit welcher die neue Kritik der Vernunft, nach einer vor-

---

[1]) Neue Krit. d. V. 2te Aufl. 1ſt. Bd. Vorr. S. XIII — XVIII. Einleit. S. 28 u. f.

[2]) in drei Bänden, von denen der erſte und der zweite die Kritik der erkennenden Vernunft, der dritte die Kritik der handelnden Vernunft enthält. 1ſte Aufl. Heidelb. 1807, 2te Aufl. ebendaſ. 1828 — 1831.

[3]) Syſtem der Logik, Heidelb. 1811, 2te Aufl. 1819. Handbuch der praktiſchen Philoſophie, 1ſt. Th. Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit, Heidelb. 1818. 2t. Th. Religionsphiloſophie oder die Weltzwecklehre, Heidelb. 1832. Handb. der pſychiſchen Anthropologie, 2 Bde. Jena 1820 — 21. Die mathematiſche Naturphiloſophie, nach philoſophiſcher Methode bearbeitet, Heidelb. 1822. Syſtem der Metaphyſik, Heidelb. 1824. Dieſen Hauptwerken ſchließt ſich eine Menge Abhandlungen philoſophiſchen, mathematiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Inhaltes und ein philoſophiſcher Roman an: Julius und Evagoras oder die Schönheit der Seele, 2 Bde. Heidelb. 1822. Auch einen Abriß der Geſchichte der Philoſophie gab er noch gegen das Ende ſeiner vielumfaſſenden literariſchen Wirkſamkeit heraus unter dem Titel: Die Geſchichte der Philoſophie dargeſtellt nach den Fortſchritten ihrer wiſſenſchaftlichen Entwickelung, 2 Bde. Halle, 1837 u. 1840.

ausgeſchickten allgemeinen Erörterung der Begriffe des „Vorſtellens“ und „Erkennens“ und der „Selbſtthätigkeit“ und „Empfänglichkeit“ des menſchlichen Geiſtes [1]), ihren Anfang nimmt, unterſcheidet Fries auf folgende Weiſe die „Empfindung“ und die „Anſchauung“. Die Sinnesempfindung iſt ihm der „paſſive Zuſtand unſeres Geiſtes“, in welchem wir zu der „Sinnesanſchauung“ des gegenwärtigen objectiven Mannigfaltigen eines Schalles, eines Gefärbten, eines Warmen oder Kalten, u. ſ. w., genöthigt werden. Jene iſt auf die Empfänglichkeit, dieſe auf die Selbſtthätigkeit des Geiſtes zurückzuführen. Die erregbare Selbſtthätigkeit des Erkenntnißvermögens überhaupt iſt die „Vernunft“, und die Empfänglichkeit deſſelben iſt der „Sinn“. Die Vernunft iſt theils „Sinnlichkeit“, wiefern ſie in der Materie ihrer Erregungen unter dem Geſetze des Sinnes ſteht, theils „reine Vernunft“ in allgemeinerer Bedeutung, inwiefern ihr unabhängig von dem Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt. Was den Sinn betrifft, ſo zerfällt er in den „äußeren“ und in den „inneren.“ Durch den äußern erhalten wir die Wahrnehmungen von den Dingen außer uns, wodurch unſere Erkenntniß der Körperwelt eingeleitet wird. Dieſe Erkenntniß entſteht zunächſt dadurch, daß zufolge der eigenthümlichen Bildung einzelner Nervenorgane die Sinnes-

---

[1]) Wir umfaſſen — ſo bemerkt Fries in dieſer Hinſicht — von unſerem Geiſte ſeine eigene innere Thätigkeit und unſere Selbſterkenntniß iſt auf dieſe beſchränkt. Unmittelbar erkennen wir alſo nur das Thun unſeres Geiſtes, alles Leiden deſſelben, ſo wie wir uns deſſen bewußt werden, iſt daher nur Beſtimmtwerden zur Thätigkeit. Folglich liegt allen Vermögen des Geiſtes „Selbſtthätigkeit oder Spontaneität“ zum Grunde, ſeine „Empfänglichkeit oder Receptivität“ hingegen beſteht nur in einer Empfänglichkeit, um zur Aeußerung ſeiner Thätigkeit beſtimmt zu werden, alles Paſ-

wahrnehmung ſich ſtufenweiſe über den bloß ſubjectiven Empfindungszuſtand zu einer dem Bewußtſein immer klarer werdenden Anſchauung erhebt. Der Reizung der Nerven entſpricht eine „unbeſtimmte Lebensempfindung", welche in beſonderen Organen zu einzelnen, dem Erkennen dienenden „Organempfindungen" geſteigert wird [1]). Der innere Sinn, inſoweit er dem Erkenntnißvermögen angehört, verſchafft unſerem Geiſte die Selbſtanſchauung ſeiner veränderlichen Zuſtände, und liefert hierdurch die ſinnlichen Anfänge des „Bewußtſeins", welcher Ausdruck die Anerkennung unſerer eigenen pſychiſchen Thätigkeiten bezeichnet [2]). Unter dieſem Sinne wird alſo die Empfänglichkeit verſtanden, die außer dem bloßen Vorhandenſein einer Thätigkeit in unſerer Seele erfoderlich iſt, damit wir uns derſelben bewußt werden können. Zum Grunde liegt den verſchiedenen wechſelnden inneren Anſchauungen, welche die einzelnen, veränderlichen empiriſchen Beſtimmungen des Selbſtbewußtſeins ſind, das „reine Selbſtbewußtſein", der bloße Ausſpruch: ich bin. Die Vorſtellung: „ich bin", kann nicht aus den einzelnen inneren Anſchauungen ſelbſt entſpringen, ſondern ſie findet un-

ſive im Geiſte beſteht darin, daß er durch anderweite Einwirkung genöthigt wird, ſeine Thätigkeit auf eine beſtimmte Weiſe zu äußern. Neue Kritik der Vern. 2te Aufl. 1. Bd. §. 12.

1) Neue Krit. d. V. 1ſt. B. §. 12 — 18. Handbuch der pſychiſchen Anthropologie, 1ſt. Th. §. 22 — 29.

2) Vergl. Handb. d. pſych. Anthropol. 1ſt. Th. §. 24. Hier behauptet Fries: Bewußtſein in der beſtimmteren Bedeutung iſt „Selbſterkenntniß", jene zweite höhere Stufe unſerer Erkenntniß, welche dadurch beſtimmt wird, daß der Menſch nicht nur erkennen, ſondern auch, daß und was er erkennt, erkennen ſoll. Dieſe im Bewußtſein liegende Wiederholung jeder Geiſtesthätigkeit zur Selbſterkenntniß wird uns für das Ganze unſerer Unterſuchungen unendlich wichtig.

abhängig von ihnen Statt, während ſie allerdings nur von ihnen begleitet zu unſerer Anerkennung gelangt [1]). Das Vermögen des reinen Selbſtbewußtſeins iſt alſo nicht die innere Sinnlichkeit, ſondern eine beſondere Spontaneität des Geiſtes, deren Receptivität der innere Sinn iſt, und welche dem letzteren zum Grunde liegend die „reine Apperception" heißt; es iſt eine in jeder inneren Anſchauung empiriſch beſtimmte „Form" der inneren Sinnlichkeit. Auch iſt das reine Selbſtbewußtſein keine Anſchauung, ſondern ein unmittelbares und unbeſtimmtes Gefühl unſeres Daſeins, welches wir nur ſo wahrnehmen, wie es durch jede einzelne Anſchauung angeregt und als ein empiriſches Gefühl beſtimmt wird. Denn in jeder Anſchauung erkennen wir unmittelbar nicht nur, daß, ſondern auch, was der vorgeſtellte Gegenſtand iſt. Aber im reinen Selbſtbewußtſein wird nicht ausgeſagt, was wir ſind, ſondern nur, daß wir ſind, und wir gewinnen vermöge deſſelben nicht eher eine beſtimmte Erkenntniß, als bis es in irgend einer einzelnen Anſchauung unſerer Thätigkeit erfahrungsmäßig determinirt wird. Für die innere Anſchauung finden zwei Hauptgeſetze Statt. Erſtlich, eine innere Thätigkeit muß, um wahrgenommen zu wer-

[1]) Pſych. Anthropol. §. 25. Neue Krit. d. V. §. 21—26. Fries ſtellt für dieſe Behauptung folgende beiden Beweiſe auf. Zuvörderſt bezieht ſich die Vorſtellung: „ich bin", auf die eine innere Anſchauung gerade, wie auf die andere, der Ausdruck für jede iſt immer: ich empfinde, ich denke, ich will, u. ſ. w. Folglich iſt das reine Selbſtbewußtſein in oder bei jeder inneren Anſchauung ſchon enthalten. Dann bezieht ſich jene Vorſtellung nicht nur auf jede einzelne innere Anſchauung, ſondern ſogar auf das Ganze aller dieſer Anſchauungen, indem ſie den Gegenſtand der einen zugleich als Gegenſtand der anderen beſtimmt und das Ich als das identiſche, einfache, eine und gleiche Subject aller inneren Thätigkeit zum Grunde legt.

den, einen gewiſſen Grad der Stärke beſitzen, damit ſie den inneren Sinn hinlänglich anrege. Zweitens, nur die ſinnlich angeregten Thätigkeiten des Geiſtes fallen unmittelbar in die innere Anſchauung [1]).

465. Dem Empfinden, welches durch Anregung oder Affection hervorgebracht wird, ſteht das Denken und Dichten entgegen, welches durch Reflexion erfolgt. In den Sinneswahrnehmungen ſind wir genöthigt, gerade ſo vorzuſtellen, wie es geſchieht. Dagegen im Denken und Dichten geben wir uns willkürlich die Vorſtellungen ſelbſt, mit denen wir uns beſchäftigen, indem wir entweder unſer Nachdenken abſichtlich auf einen Gegenſtand lenken, oder mit Bildern der Phantaſie ſpielen. Das Vermögen der Willkürlichkeit der Reflexion iſt der eigenthümlichſten Bedeutung der deutſchen Sprache gemäß „Verſtand" zu nennen. Die Sinnlichkeit und der reflectirende Verſtand ſind beide die gleiche Selbſtthätigkeit der Vernunft, nur unter anderen Bedingungen ihrer Aeußerung. Aber die Affection und die Reflexion ſind die zwei Empfänglichkeiten der Erkenntnißkraft. Bei der Affection wird durch das in der Empfindung Anregende, bei der Reflexion dagegen wird durch unſeren Willen ſelbſt die Thätigkeit beſtimmt. Der Wille iſt der Erkenntnißkraft für ſich ebenfalls fremd und kann daher auch als etwas angeſehen werden, wodurch eine Empfänglichkeit des Erkenntnißvermögens angeregt wird [2]).

466. Das Anſchauen und das Denken machen die zwei Hauptelemente unſeres Erkennens aus, indem es das Geſchäft der Sinnlichkeit iſt, den mannigfaltigen Stoff für die

---

[1]) Neue Kritik der Vernunft, 2te Aufl. 1ſt. Bd. 1ſt. Buch, 2t. Abſchn. §. 14—28.

[2]) l. c. 1ſt. Abſchn. §. 12.

Auffaſſung einzelner Dinge zu liefern, und das Geſchäft des Verſtandes, ihn durch Einheit, durch Verbindung zu geſtalten und zu ordnen. Außer dieſen beiden Functionen, aus denen unſere Erkenntniß eigentlich entſpringt, gibt es verſchiedene Zuſtände und Modificationen der Vorſtellungen, welche das Vorhandenſein, den Wechſel und das wechſelſeitige Spiel derſelben in unſerem Inneren betreffen. Dieſe dürfen für ſich weder zu dem anſchauenden Erkennen, noch zum Denken gerechnet werden. Denn ſie machen nur einen Mechanismus innerer Veränderungen aus, welchem zufolge die bereits in uns vorhandenen Vorſtellungen weiter auf einander einwirken. Alles, was von Vorſtellungen außer den Sinnesanſchauungen in unſerem empiriſchen Lebenszuſtand anzutreffen iſt, kann im Allgemeinen der „Gedankenlauf" genannt werden. Nun liegt zwiſchen den Sinnesanſchauungen und zwiſchen den willkürlichen Vorſtellungen der Reflexion, die dem Verſtand angehören, noch ein weites Feld innerer Thätigkeit, welche zum Theil von willkürlichen Beſtimmungen abhängt, zum Theil nicht, jedoch auch in ihren unwillkürlichen Aeußerungen keineswegs dem Sinne zuzuſchreiben iſt, weil hier ein inneres Spiel unſerer Vorſtellungen ſich ſelbſt erhält. Dieſes ganze Gebiet gehört der Einbildungskraft an. Gemäß dem Unterſchiede zwiſchen dem Verſtand und der Einbildungskraft läßt ſich, nach dem Vorgange Platner's, der Gedankenlauf in den „logiſchen" oder oberen, und in den „gedächtnißmäßigen" oder unteren eintheilen. Nämlich jede Lebensäußerung unſeres Geiſtes fodert zuerſt eine ſinnliche Anregung. Das angeregte Leben aber bildet ſich innerlich nach Gedächtniß und Aſſociation durch Gewöhnung in ſeinen Fertigkeiten weiter fort, ſo daß hier durch die Macht der Gewohnheit unſerem Geiſtesleben die Geſetze des untern Gedankenlaufes vorgeſchrieben werden. In dieſen greift dann der Verſtand oder die Kraft der Selbſtbeherrſchung mit willkürlicher Leitung der Vorſtellungen ein,

und gibt unſerem Leben den oberen Gedankenlauf der Selbſtausbildung nach Zwecken, welche der menſchliche Wille ſich ſelbſt aufgegeben hat [1]).

467. Bei dem gedächtnißmäßigen Gedankenlauf iſt zunächſt das Vorhandenſein und die Fortdauer der Vorſtellungen in unſerem Innern, mithin das „Gedächtniß" zu betrachten, welches in dem Vermögen beſteht, gewonnene Vorſtellungen aufzubewahren. Dies Vermögen erklärt ſich im Allgemeinen aus dem Geſetze, daß in der Natur jede einmal in Thätigkeit geſetzte Urſache mit einem beſtimmten Grade fortwirkt, bis hierin durch anderweitige Einflüſſe eine Veränderung hervorgebracht wird. Zu den Vorſtellungen, die uns bereits beſchäftigen, kommen immer andere hinzu. Hierdurch wird die Thätigkeit unſerer Vorſtellungskraft immer mehr getheilt, die vorhergehenden werden zurückgedrängt und verdunkelt. Dieſe bedürfen daher von Zeit zu Zeit einer Wiederverſtärkung, um mit Klarheit von neuem in uns hervortreten zu können. Auf ſolche Weiſe iſt anzunehmen, daß unſer geſammtes Wiſſen ſtets in unſerem Geiſte gegenwärtig iſt, während jedoch in jedem Augenblicke nur ſehr wenige Vorſtellungen die gehörige Stärke beſitzen, um für ſich zum Bewußtſein zu gelangen. Das Vergeſſen aber iſt als eine immer wachſende Verdunklung unſerer Vorſtellungen zu betrachten, wobei nicht angenommen zu werden braucht, daß manche unter ihnen uns jemals ganz verloren gehen. Denn der Grad ihrer Lebhaftigkeit kann in's Unendliche abnehmend gedacht werden. Uebrigens beruht das Andauernde in unſerem Geiſte zunächſt nicht auf der Fortdauer der eingetretenen Thätigkeiten, ſondern nur auf der Fortdauer der Vermögen zu denſelben. Jede ſinnlich angeregte Vorſtellung oder andere Thätigkeit geht ſchnell vor dem Bewußtſein vorüber.

---

[1]) l. c. 3t. Abſchn. §. 29. Pſych. Anthropol. §. 10.

Aber nachdem ſie einmal in uns erweckt worden, ſo haben wir dadurch die Fertigkeit erhalten, daß ſie durch bloße innere Gegenwirkungen der Aſſociation wieder hervorgebracht werden kann. Das Leben des menſchlichen Geiſtes beſteht in dem Inbegriffe dieſer ſeiner Vermögen, welche uns zwar nicht unmittelbar in der inneren Anſchauung erſcheinen, aber auf welche als auf die dauernden Eigenſchaften des Geiſtes die innere Erfahrung hinweiſt. So kann die Verdunklung unſerer Vorſtellungen tauſendfältig Statt finden, während ein beſtimmtes Vermögen für eine gewiſſe Claſſe von Vorſtellungen gleichſam im latenten Zuſtande bleibt und gar nicht angeregt wird. Ferner kann die Thätigkeit auch angeregt ſein, ohne im Augenblicke zu unſerem Bewußtſein zu gelangen, da ſie im Allgemeinen erſt einen zureichenden Grad der Stärke erreicht haben muß, um den inneren Sinn hinlänglich zu rühren. Dann kommt es vorzüglich hier noch auf die verſchiedenen Stufen des Bewußtſeins an, welche ſich von den erſten ſinnlichen Anregungen durch alle Gradationen der Aufmerkſamkeit hindurch ſteigern. Endlich am häufigſten tritt der Fall ein, daß erregte Thätigkeiten durch die Entziehung der Aufmerkſamkeit verdunkelt werden [1]).

468. Aus dem Gedächtniß erklärt ſich nur, daß die Vorſtellungen in uns beharren, ſo wie aus dem innern Sinn und aus der Aufmerkſamkeit, daß wir uns ihrer bewußt ſind. Erſt die Einbildungskraft, welche überhaupt das Vermögen des unwillkürlichen inneren Spieles unſerer Vorſtellungen iſt, bringt die Geſetze hinzu, nach denen jenes beſtändige Steigen und Fallen ihrer Lebhaftigkeit verurſacht wird, worauf die lebendige Thätigkeit unſeres Selbſtbewußtſeins beruht. Die innern Erſcheinungen, die man gewöhn-

---

1) Neue Krit. d. V. l. c. §. 30. u. 31.

lich auf ſie zurückführt, rühren unter der Leitung des Verſtandes aus der Vereinigung zweier Kräfte von ganz verſchiedenem Urſprunge her, der „reproductiven und der „productiven" Einbildungskraft [1]). Die reproductive gibt uns nur Vorſtellungen wieder, welche ſchon in uns rege geweſen ſind. Vermöge ihrer Wirkſamkeit nehmen dieſe an Dunkelheit oder an Klarheit zu und wird durch eine eben in unſerem Bewußtſein auftretende eine andere mit herbeigezogen. Ihre Geſetze ergeben ſich für uns aus zwei Arten von Erſcheinungen, theils aus der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen durch Aſſociation, theils aus dem Einfluſſe der Gewohnheit auf das Spiel derſelben. Die verſchiedenen Beziehungen, nach denen ſie ſich verknüpfen, fallen unter zwei Hauptgeſichtspuncte, nämlich unter das Verhältniß der „Gleichzeitigkeit" und das der „Verwandtſchaft." Unſere Vorſtellungen gehen eine Verbindung ein, wenn ſie in einem Ablauf unſerer Lebensäußerung zuſammentreffen, und dies um ſo mehr, je näher ſie aus dem gleichen beſtimmten Vorſtellungsvermögen gefloſſen, je verwandter ſie alſo ſind. Sinnliche Vorſtellungen verknüpfen ſich am leichteſten mit ſinnlichen, intellectuelle mit intellectuellen. Aus dieſen beiden Grundverhältniſſen laſſen ſich alle anderen ableiten, wenn nur gehörig auf das Ganze unſeres Lebens Rückſicht genommen und nicht bloß nach einzelnen herausgeriſſenen Momenten geurtheilt wird. Auf ſolche Weiſe ergibt ſich das allgemeine Geſetz für die Aſſociation der Vorſtellungen, daß die gelegentliche Verſtärkung der einen auf die Verſtärkung einer andern wirkt theils nach dem Verhältniſſe der Stärke, mit welcher ſie in früheren Lebenszuſtänden beiſammen waren und in Beziehung auf einander ſtanden, theils nach dem Verhältniß ihrer größeren oder kleineren Verwandtſchaft unter einander, theils nach dem Verhältniß, in welchem

[1]) l. c. §. 32.

jene früheren Lebenszuſtände überhaupt auf den gegenwärtigen einwirken. Der Grund dieſes Geſetzes liegt darin, daß die einzelnen verſchiedenen Thätigkeiten, welche der Geiſt jedesmal zugleich äußert, doch in einer Einheit ſeiner Handlung zuſammengehören. Wird nun irgend ein Theil dieſer Handlung neu belebt, ſo verbreitet ſich die Verſtärkung verhältnißmäßig über das Ganze der Handlung und zeigt für unſere innere Wahrnehmung die Erſcheinungen der Aſſociation. Die Geſetze der Verſtärkung der inneren Thätigkeit durch Aſſociation ſind daher eigentlich Geſetze des Spieles unſerer geiſtigen Lebensthätigkeiten unter einander, ſie ſind die Geſetze der Belebung unſeres ganzen Inneren durch die erhöhte Thätigkeit irgend eines einzelnen Theiles. Jeder kleinſte Anſtoß verbreitet ſeine Schwingungen verhältnißmäßig über unſer ganzes inneres Leben. Die allgemeinſte Erſcheinung der Wiederverſtärkung der Vorſtellungen iſt die Rückerinnerung. Sie iſt mit der Wiedererweckung inſofern einerlei, als ſie in dem Bewußtſein einer bereits früher von uns gefaßten Vorſtellung, in der wiederholten Auffaſſung derſelben beſteht. Jedoch unterſcheidet ſie ſich von dem bloßen Wiederbewußtſein durch die Anerkennung, daß und wie eine innere Thätigkeit ſchon ehemals in uns vorhanden geweſen iſt. Hierzu wird erfodert, daß die mannigfaltigen wieder hervortretenden Thätigkeiten durch die productive Einbildungskraft in der Zeit mit einander verknüpft werden. Was den Einfluß der Gewohnheit [1]) auf die Erweckung der Vorſtellungen betrifft, ſo beruht er darauf, daß ſie ſich um ſo leichter gegenſeitig hervorrufen, je öfter und mit je grö-

---

[1]) Die Gewohnheit überhaupt wird von Fries erklärt als der Einfluß, welchen die Wiederholung der nämlichen activen und paſſiven Zuſtände auf die künftige Wiederentſtehung derſelben hat, und welcher in der größeren Leichtigkeit beſteht, womit die nämlichen Veränderungen wieder erfolgen.

ßerer Lebhaftigkeit ſie in einem Lebenszuſtande beiſammen geweſen ſind. Wo die Gewohnheit in dieſer Hinſicht ihre Macht übt, da wird durch ſie die unwillkürliche Aſſociation unterſtützt, während die eigenthümliche Wirkſamkeit des Verſtandes verhältnißmäßig zurücktritt [1]).

469. Die productive Einbildungskraft nimmt in unſerem Wiſſen ein eigenthümliches Gebiet mit ſcharf gezeichneten Grenzen in der Mitte zwiſchen dem Sinn und dem Verſtand ein, das Gebiet der reinen Mathematik nach ihrem ganzen Umfang oder der „anſchaulichen Verbindung.“ In unſeren Wahrnehmungen der Außenwelt wirken zwei verſchiedene Anſchauungsweiſen zuſammen. Die eine zeigt uns die Dinge bloß nach einer Beziehung auf unſere erfindende und wahrnehmende Kraft, die andere dagegen läßt uns die Gegenſtände in Verhältniſſen zu einander erkennen. Süß oder bitter, warm oder kalt, ſchallend, duftend, roth oder grün iſt ein Körper nicht für den andern, ſondern nur für unſer Selbſt, für den lebendigen Geiſt. Ein Körper im Verhältniſſe zu dem andern iſt nur ein anziehendes und zurückſtoßendes Bewegliches. Allen verſchiedenen Weiſen der Empfindung deſſen, was ein Körper für uns iſt, liegt eine „vereinigende Anſchauung“ zum Grunde, welche bewirkt, daß wir durch jene Weiſen ein und daſſelbe Außending erkennen, und daß es ſich uns als ein im Raum und in der Zeit vorhandenes materielles darſtellt. Eben ſo wird vermöge der inneren Empfindung nur das zum Grunde liegende Selbſtbewußtſein zur Anerkennung unſerer eigenen Seelenthätigkeiten beſtimmt, und hier macht ſich eine vereinigende Anſchauung dadurch geltend, daß die Anerkennung unter das Zeitverhältniß fällt. Die einzelnen Sinnesanſchauungen faſſen alſo in ſich ein unmittelbar gegebenes Mannigfaltiges,

---

[1]) l. c. §. 32—37. Pſych. Anthropol. §. 35—38.

welches in Raum und Zeit als verbunden angeſchaut wird. Dagegen die zu der Empfindung erſt hinzutretende vereinigende Anſchauung, als Eigenthum der productiven Einbildungskraft, enthält eine anſchauliche Verbindung oder eine ſynthetiſche Einheit der Dinge im Raum und in der Zeit. Durch die Conſtruction der Gegenſtände im Raum und in der Zeit gewinnen wir die anſchauliche Vorſtellung der Dauer, Größe, Geſtalt, Lage und Entfernung, mithin die Vorſtellung der „figürlichen ſynthetiſchen Einheit" der Gegenſtände oder des „Mathematiſchen" in unſerer Erkenntniß. Die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſind ſelbſt Anſchauungen und keine allgemeinen Begriffe, und ſie unterſcheiden ſich als reine Anſchauungen, welche aus einer nicht erſt durch die Empfindung gegebenen Grundbeſtimmung des Geiſtes entſpringen, von der Sinneswahrnehmung. Das ſinnliche Wahrnehmen bietet die Dinge unmittelbar unſerem Bewußtſein nicht als in der Zeit und im Raume wirklich conſtruirte dar, ſondern lediglich unter den Bedingungen ihrer jedesmal möglichen Conſtruction, welche erſt von der Einbildungskraft in den Vorſtellungen der figürlichen Verbindung, oft ſogar willkürlich, hinzugethan wird. Bei der bezeichneten Function der productiven Einbildungskraft iſt nun noch, zur Unterſcheidung des Unwillkürlichen und des Willkürlichen in ihr, darauf zu achten, daß hier theils eine zum Grunde liegende, in unſerem Selbſtbewußtſein ſich kund gebende, theils eine beobachtende, zum Selbſtbewußtſein erhebende Thätigkeit Statt findet. Die productive Einbildungskraft zeigt ſich von der einen Seite als unſer Vermögen, die mathematiſchen Anſchauungen von Raum und Zeit und von der figürlichen Verbindung der Dinge zu beſitzen, von der andern aber als unſere Fähigkeit, dieſer mathematiſchen Anſchauungen, ſo wie ſie in der Vernunft liegen, uns bewußt zu werden. In der erſten Bedeutung iſt ſie eine urſprüngliche unwillkürliche Selbſtthätigkeit der Erkenntnißkraft, in

der, andern kommt ihr eine willkürliche Thätigkeit zu, indem die Selbſtbeobachtung zwar zum Theil noch des inneren Sinnes ſich bedienen kann, oft aber auch der Reflexion bedarf. Die wiſſenſchaftliche mathematiſche Erkenntniß iſt die auf Regeln gebrachte Beobachtungskunſt der productiven Einbildungskraft; durch ſie können wir uns am leichteſten darüber verſtändigen, wie etwas unmittelbar ſchon in der Vernunft Gegebenes nur von uns wieder aufgefunden und beobachtet wird [1]).

470. Diejenigen Erſcheinungen ſowohl in unſerem Denken, als im Dichten, welche man gemeiniglich der Einbildungskraft zuſchreibt, gehören ihr meiſtentheils in der Vereinigung ihrer beiden Vermögen an. Die Vereinigung kommt dadurch zu Stande, daß die reproductive Einbildungskraft zufolge des Spieles ihrer Aſſociationen zum „Abſtractionsvermögen", oder zur „ſchematiſirenden Einbildungskraft" wird. In dieſem Spiele werden die Vorſtellungen aus ihren erſten, vermöge der Sinnesanſchauung in unſer Bewußtſein aufgenommenen Verbindungen losgeriſſen, wir vergegenwärtigen uns alsdann nur Theile aus gegebenen Erkenntniſſen und erhalten dergeſtalt „bloße Vorſtellungen" oder „problematiſche Vorſtellungen", welche nicht mehr Erkenntniſſe ſind. Auf dieſem Weg entſtehen die „freien Vorſtellungen", welche wir entweder als Bilder im Dichten oder als Merkmale im Denken anwenden können, ohne an die ſtrenge Regel des anſchaulichen Erkennens gebunden zu ſein. Die productive Einbildungskraft legt zwar zunächſt und unmittelbar die Formen ihrer figürlichen Verbindung an die Gegenſtände der Sinnesanſchauungen ſelbſt an. Nachher aber werden ihr auch eben ſo jene Bilder zugeführt, und nun ertheilt ſie dieſen gleichfalls ihre Formen und ver-

[1]) Kritik d. Vern. §. 37—41. Pſych. Anthropol. §. 29. Syſtem der Logik, §. 16.

einigt ihre Combination mit der Aſſociation der reproductiven Einbildungskraft in allem Denken und Dichten. Im Denken gebrauchen wir die Einbildungskraft zum mittelbaren Erkennen, im Dichten zu einem bloßen freien Spiele der Vorſtellungen. Das Denken iſt das Geſchäft des Verſtandes, das Dichten dagegen vorzugsweiſe Aeußerung der Einbildungskraft, und zeigt ſich entweder als ein unwillkürliches, ein Träumen, welches „der Phantaſie", oder als ein willkürliches, welches „der Dichtungskraft" zugeſchrieben wird. In beiden Fällen iſt das Dichten unter die wichtigſten Seelenthätigkeiten zu rechnen, und verbreitet ſeinen Einfluß über unſer ganzes Leben und deſſen Wohl und Weh [1]).

471. Von dem „gedächtnißmäßigen Gedankenlauf" unterſcheidet ſich der „logiſche" theils durch die willkürliche Vorſtellungsweiſe der Reflexion, theils durch die mittelbare logiſche, in der Form der Begriffe, der Urtheile, der Schlüſſe und der Wiſſenſchaft zu Stande kommende Erkenntnißweiſe [2]). Den Weg zum Denken bahnt, wie wir geſehen haben, die Einbildungskraft, indem ſie bloße Vorſtellungen von ihrem urſprünglichen Verhältniſſe zur Erkenntniß

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 41 u. 42. Pſych. Anthropol. §. 37. Syſtem der Logik, §. 13 u. 15.

[2]) Fries nennt deshalb auch das Denken „die willkürliche Thätigkeit der künſtlichen Selbſtbeobachtung." Syſtem der Logik, §. 19. Vergl. Handb. der pſychiſch. Anthropol. §. 39, wo es heißt: im Denken ſetzt der Verſtand dem oberen Gedankenlauf den Zweck, uns das Bewußtſein oder die Aufklärung derjenigen Beſtimmungen in unſerer Erkenntniß zu verſchaffen, welche uns nicht unwillkürlich durch den inneren Sinn in Anſchauungen klar werden. Dieſe künſtliche Selbſtbeobachtung mit willkürlicher Aufmerkſamkeit gelingt uns nur durch den Gebrauch der Begriffe in Urtheilen.

frei macht. Im Denken nun will der Verſtand das bloße Vorſtellen auf das Erkennen wieder zurückführen, und ſtellt der „unmittelbaren anſchaulichen Erkenntniß“ eine „mittelbare discurſive“ entgegen, mit welcher er mehr zu erreichen ſucht, als der Sinn und die Einbildungskraft vermögen [1]. Jede gedachte Erkenntniß gelangt mit Hülfe der Begriffe im Urtheile zu unſerem Bewußtſein. Das Urtheil iſt eine Erkenntniß der Gegenſtände durch Begriffe. Der Begriff iſt die Anerkennung einer „analytiſchen Einheit“, iſt das herausgehobene Gleiche in mehreren verſchiedenen Vorſtellungen, und entſteht urſprünglich auf dem analytiſchen Wege durch Vergleichung und Abſtraction, indem wir einzelne Theilvorſtellungen aus einer ganzen Erkenntniß ausſondern. Dieſer Weg der Abſtraction oder Zergliederung der Vorſtellungen, „die logiſche Analyſis“, iſt für den Verſtand die urſprüngliche Bildungsart der Begriffe. Außer ihr gibt es noch eine abgeleitete, „die logiſche Syntheſis“, oder die „Determination“, die Zuſammenſetzung der Begriffe, da der Verſtand von bereits gewonnenen allgemeineren Vorſtellungen ausgeht und durch Verbindung derſelben beſondere bildet. Für ſich iſt der Begriff eine problematiſche Vorſtellung, durch deren Vergegenwärtigung allein nichts erkannt wird, und er dient nur zu dieſem Zweck, indem wir ihn im Urtheile von beſtimmten Gegenſtänden prädiciren. Dergeſtalt wird der Begriff ein Erkenntnißgrund anderer „Begriffe oder Gegenſtände“, und heißt inſofern ein „Merkmal“. Er hat demzufolge eine Sphäre von Vorſtellungen, deren Merkmal er iſt, ſo wie einen beſtimmten ihm eigenthümlichen Inhalt. Vollſtändig gedacht wird er nach ſeinem Inhalte, wenn wir ihn definiren, und nach ſeiner Sphäre, wenn wir ihn eintheilen. Als Zuſammenfaſſung eines beſtimmten

[1]) Krit. d. Vern. 2t. Buch. Einleit. §. 43. Syſtem d. Logik. §. 19.

zur Vorſtellung von Gegenſtänden gehörigen Stoffes hat er eine objective Bedeutung und macht auf Allgemeingültigkeit Anſpruch, welche durch das Anſchauen nie erreicht werden kann. Hierauf beruht der Unterſchied zwiſchen dem Begriff und dem Bild und Schema der Einbildungskraft. Die Begriffe werden nicht, wie das Schema, als einzelne Vorſtellungen eines denkenden Subjectes, ſondern als Zuſammenfaſſungen eines beſtimmten, zur Vorſtellung von Gegenſtänden gehörigen Stoffes unterſchieden. Sie ſollen nicht als Beſtandtheile in einem einzelnen Bilde der Einbildungskraft, ſondern als Theilvorſtellungen in einer allgemeinen Erkenntniß angeordnet werden. Nicht ſubjectiv ein einzelnes Bewußtſein des Vorſtellungsvermögens, ſondern objectiv die Vorſtellung einer gewiſſen Beſtimmung des Gegenſtandes heißt ein Begriff. Die mittelbare Vorſtellungsweiſe, welche im Begriffe nach der Beziehung theils ſeines Inhaltes, theils ſeiner Sphäre erfolgt, iſt ſich ſelbſt nicht genug, ſie läßt ihre Aufgabe unerfüllt, wenn ſie nicht wieder auf die unmittelbare anſchauliche Vorſtellungsweiſe ſich ſtützt. Denn erſtlich iſt es uns unmöglich, einen Begriff bloß durch die Angabe ſeines Inhaltes im Bewußtſein aufzufaſſen, weil dieſe ihn aus mehreren anderen Begriffen zuſammenſetzt, deren jeder wieder definirt werden müßte, und ſo ohne Ende fort. Deswegen ſtellen wir ihn uns gewöhnlich gar nicht vermittelſt ſeiner Inhaltsangabe, ſondern nur in einem Schema der Einbildungskraft vor. Zweitens würde uns das Denken zu keinem Erkennen führen, wenn wir nicht den Begriff auf das Daſein des individuellen Gegenſtandes der Anſchauung bezögen [1]).

472. Der Vorzug der durch Urtheile vermittelten gedachten Erkenntniß vor dem bloßen Anſchauen beruht dar-

[1]) Krit. d. Vern., 1ſt. Bd. 2t. Buch, 1ſt. Abſchn. §. 44. Syſtem d. Logik, §. 23. u. 24.

auf, daß wir uns in ihr des allgemein und objectiv Gültigen bewußt werden können. Demzufolge wird der Modalität nach der Zweck des Urtheilens erſt in den apodiktiſchen Behauptungen wirklich erreicht, welche allein auf Vollſtändigkeit Anſpruch machen. Der Quantität nach wird mit einzelnen Urtheilen gar nichts gewonnen, indem dieſe nicht über die Anſchaulichkeit der Erkenntniß hinausgehen. Beſondere Urtheile aber ſind nur eine Zuſammenziehung mehrerer einzelner. Daher iſt das vollſtändige Urtheil quantitativ ein allgemeines; in ihm wird wirklich die Verbindung von zwei Begriffen erkannt. Wir bezeichnen daſſelbe durch den Ausdruck „Regel", und nennen das einzelne im Verhältniß zu ihm den „Fall". Der Qualität nach ſind alle bedeutende Urtheile bejahend. Durch die Verneinung wird für ſich im Erkennen nichts Poſitives gewonnen, und ſie dient allein zur Abwehrung des Irrthums. Sonach ſind die Unterſchiede der Relation nach die einzigen, welche für das vollſtändige Urtheil ſtehen bleiben. In der Form deſſelben erkennen wir immer die nothwendigen Verbindungen von Begriffen, gewöhnlich „Geſetze" genannt. Die Vorſtellung der Geſetze aber würde für ſich allein keinen Erkenntnißwerth haben, wenn wir ihnen nicht das Individuelle der Anſchauung in unſerem Bewußtſein unterordneten. Eine ſolche Unterordnung des Beſonderen unter das Allgemeine geſchieht im Schluß. Er iſt die zweite nothwendige Stufe der reflectirten Erkenntniß als Beſtimmung des Falles durch die Regel. Hiernach verſtehen wir die Bedeutung, welche der Begriff, das Urtheil und der Schluß für die logiſche Vorſtellungsart beſitzen; dieſe erreicht aber in dem Schluſſe noch nicht ihre Vollſtändigkeit. Nämlich die einzelnen Erklärungen und Eintheilungen der Begriffe beziehen ſich auf ein Ganzes der Claſſification unſerer Vorſtellungen, und die Unterordnungen durch Schlüſſe bahnen uns den Weg zu höchſten allgemeinen Regeln. Das oberſte Allgemeine in unſe-

rem Denken wird ein Princip genannt, welches im Begriff enthalten ein einfacher Begriff, im Urtheil ausgeſprochen ein Grundſatz iſt. Die Erkenntniß aus Principien heißt die Wiſſenſchaft, und die Form der vollſtändigen Unterordnung alles Beſonderen unter ſein Princip das Syſtem [1]).

473. Der Zweck der logiſchen Vorſtellungsweiſen iſt darauf gerichtet, daß wir zum Gegenſtand unſeres Wiſſens die Geſetze der Verknüpfung und Einheit alles Erkenntnißſtoffes in unſerem Bewußtſein machen, welche ein weſentliches und urſprüngliches Eigenthum unſeres Geiſtes ſind, während wir ſie jedoch nur im Denken, alſo vermittelſt jener Formen, zu unſerer Anerkennung bringen können. Hier iſt demnach die nothwendige Selbſtthätigkeit unſerer Vernunft, vermöge deren ſie die bezeichneten Geſetze in ſich trägt, von der Reflexion oder der willkürlichen inneren Selbſtbeobachtung zu unterſcheiden, welche uns bloß zur Anerkennung derſelben verhilft und auf ſolche Art ergänzt und vervollſtändigt, was der innere Sinn nur mangelhaft für die Selbſterkenntniß darbietet. In unſerer Vernunft liegt über allen Irrthum erhaben ein Inbegriff urſprünglicher Erkenntniſſe, die aber für ſich unausſprechlich bleiben, welche nicht vor die Anſchauung ſich ſtellen laſſen, und deren wir nie im Ganzen, ſondern nur in zerſtreuten Einzelheiten oder in allgemeinen Formen bei Gelegenheit ſinnlicher Wahrnehmungen durch Reflexion uns bewußt werden. Zu ihnen gehört jedes allgemeine Geſetz, welches wir anzuerkennen im Stande ſind, und vorzüglich jede Verbindung, welche wir durch die Kategorieen denken. Ferner findet ſich unter ihnen das Fundament alles Glaubens, dem zufolge wir überzeugt ſind, daß in der ewigen Ordnung des Seins das höchſte Gut und deſ-

---

1) Krit. d. Vern. 1ſt. Bd. 2t. Buch, 1ſt. Abſchn. §. 44—48. Syſtem d. Logik, §. 38, 39 u. 65.

ſen Ideal das Geſetz des Daſeins der Dinge iſt, und durch welchen unſere Ideen der Schönheit, der Tugend und des Rechtes Realität für uns erhalten. Dieſe unmittelbaren Erkenntniſſe liegen nun tief in dem inneren Weſen der Vernunft verborgen, ſo daß ſie unmittelbar dieſelben nicht in ſich wahrzunehmen vermag. Denn in Hinſicht auf das Selbſtbewußtſein iſt ſie zunächſt an den innern Sinn gebunden. Durch ihn erſt wird die Reflexion eingeleitet, welche uns theils in poſitiven Begriffen und Urtheilen über die Erfahrungsgegenſtände, theils in den das Ueberſinnliche betreffenden negativen Formen der Ideen allmählig und mittelbar unſer ganzes Innere aufhellt. Im Reflexionsvermögen, oder was daſſelbe ſagt, im Denkvermögen vereinigen ſich alſo zwei Thätigkeiten, die höhere Selbſterkenntniß, in welcher wir uns unſeres ganzen geiſtigen Lebens und nicht bloß des Augenblickes der Gegenwart bewußt werden, und die innere Thatkraft, die Wirkſamkeit des Willens in Lenkung der Aufmerkſamkeit [1]).

474. Jedes Urtheil iſt eine bloße Formel des Wiederbewußtſeins einer unmittelbaren Erkenntniß; daher beruht ſeine Wahrheit auf ſeiner Uebereinſtimmung mit derſelben und es unterſcheiden ſich, abgeſehen davon, daß aus einem bereits feſtgeſtellten ein anderes in der Form des Schluſſes abgeleitet werden kann, worin der eigentliche Beweis beſteht, zwei Weiſen ſeiner urſprünglichen Begründung. Entweder werden wir uns jener Erkenntniß ſelbſt auch unmittelbar bewußt, oder ſie iſt ſo beſchaffen, daß wir ſchlechterdings des Urtheiles und der Reflexion bedürfen, um ſie in uns zu finden. Im erſten Fall iſt ſie eine „Anſchauung", und die Begründung des Urtheiles durch ſie kann die „De-

---

[1]) Krit. d. Vern. l. c. 2t. Abſchn. §. 50—56. Syſt. d. Logik, §. 117 u. 124. Handb. der pſych. Anthropol. §. 39 u. 40.

monſtration" genannt werden. In den Erfahrungswiſſenſchaften und in der Mathematik bedienen wir uns dieſer Begründungsweiſe; wir behaupten etwas, weil es beobachtet und erfahren worden iſt, oder weil wir ſeine Wahrheit ſelbſt in der reinen Anſchauung nachzuweiſen vermögen. Für alle ſolche Erkenntniſſe könnten wir aber auch die Reflexion und die Urtheilsform entbehren. Das Urtheil wiederholt uns hier nur, was wir ohnehin ſchon wiſſen, und wovon wir uns auch bereits bewußt ſind, daß wir es wiſſen. Der eigentliche Zweck der Reflexion iſt einzig in ſolchen Erkenntniſſen zu ſuchen, deren Grundurtheile keiner Demonſtration fähig ſind, alſo in den „philoſophiſchen". Philoſophiſche Urtheile fällen wir, wenn ſie Grundſätze ſind, ſchlechthin und apodiktiſch, ohne uns auf eine ihnen zum Grunde liegende Anſchauung berufen zu können, wir ſagen in ihnen Sätze aus, die ſich nur denken laſſen, während ſie doch von keinem anderen Urtheil abhängen. Wenn wir z. B. behaupten: jede Subſtanz beharrt, jede Veränderung hat eine Urſache, alles Zugleichſein iſt durch die Wechſelwirkung der Subſtanzen beſtimmt, oder, wenn wir über Recht und Unrecht, Tugend und Laſter urtheilen und hier dies als oberſten Grundſatz ausſprechen, daß jedes vernünftige Weſen ſeiner perſönlichen Würde gemäß als Zweck an ſich behandelt werden ſoll, oder endlich, wenn wir das Daſein Gottes und die Freiheit des Willens behaupten, ſo gründen wir unſer Urtheil weder auf ein anderes, noch auf Anſchauung. In dieſen Behauptungen werden wir ewiger Geſetze für die Natur, für die Freiheit und für die wandelloſe Ordnung der Dinge uns bewußt, welche in unſerer Anerkennung nicht hervortreten könnten, wenn ſie nicht als unmittelbare Erkenntniſſe in unſerer Vernunft lägen, nur daß wir des Urtheiles benöthigt ſind, um ſie aus unſerem Innern hervorzuziehen und uns zu vergegenwärtigen. Ein Urtheil ſolcher Art läßt ſich nur dadurch rechtfertigen, daß

man nachweiſt, welche urſprüngliche und unmittelbare Vernunfterkenntniß in ihm ausgeſprochen wird, ohne daß man jedoch im Stande ſein ſollte, ſie neben daſſelbe hinzuſtellen, und es ſo vergleichend durch ſie zu ſichern [1]).

475. Die angegebene Rechtfertigungsweiſe philoſophiſcher Grundſätze heißt im Gegenſatze gegen die Demonſtration die „Deduction". Die Deduction ſoll das Geſetz in unſerer unmittelbaren Erkenntniß enthüllen, auf welchem ein Grundſatz beruht. Nun werden wir uns aber des Geſetzes nur durch den Grundſatz bewußt. Folglich kann ſie lediglich darin beſtehen, daß man aus einer Theorie der Vernunft die Einſicht ableitet, welche urſprüngliche Erkenntniß dem Menſchen zukommen muß, und was für Grundſätze aus ihr nothwendig entſpringen. Hieraus ergibt ſich die Wichtigkeit der philoſophiſchen Anthropologie für die Philoſophie. Die Grundſätze der letzteren liegen ohne alle Begründung in unſeren Ueberzeugungen. Kein Satz aber darf ohne Grund angenommen werden. Man muß ſie daher durch eine Deduction ſchützen, in welcher gezeigt wird, daß die in ihnen ausgeſprochenen Wahrheiten aus dem Weſen der Vernunft ſtammen. Dies iſt nun ein Geſchäft der Anthropologie und ſomit Sache der inneren Erfahrung. Dem gemäß beruft ſich die Philoſophie allerdings für die Wahrheit ihrer Sätze zuletzt auf das innerlich Beobachtete, aber nicht, um ſie hierdurch zu beweiſen, was ſie zu bloß empiriſchen herabſetzen würde, ſondern um ſie vielmehr als unverweisliche, unſerem Geiſt einwohnende Grundſätze darzulegen. Hierdurch gewinnt man im Gebiete der Philoſophie den „richtigen idealiſtiſchen Geſichtspunct", der es möglich macht, über alle Wahrheit ein entſcheidendes Urtheil zu fällen, ohne aus den Schranken der menſchlichen Subjectivität in das Object über-

---

[1]) Krit. d. Vern. l. c. §. 70.

zuſpringen. In dieſem Sinne darf der Philoſoph nicht behaupten: „die Sonne ſteht am Himmel", ſondern nur: „jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel ſteht", er darf nicht ſagen: „der Wille iſt frei", ſondern nur: „jede endliche Vernunft glaubt an die Freiheit ihres Willens", er darf nicht den Ausſpruch thun: „es iſt ein Gott", ſondern nur: „jede endliche Vernunft ahnet in dem Leben der Schönheit der Geſtalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte" [1]).

476. Die philoſophiſchen Grundſätze, welche auf die angegebene Weiſe deducirt werden müſſen und das Eigenthümliche an ſich tragen, daß ſie allein durch Reflexion und nur in ſynthetiſchen Urtheilen zu unſerem Bewußtſein gelangen, machen den Inhalt der „Metaphyſik" aus [2]). Sie ſind theils diejenigen Principien, durch deren Anwendung unſere Wahrnehmungen einen nothwendigen Zuſammenhang erhalten und auf welchen daher unſere Naturerkenntniß und die Möglichkeit der Erfahrung beruht, theils gehen ſie über die Schranken der Naturerkenntniß hinaus und gehören, ohne ein poſitives Verhältniß zum Sinn, unmittelbar der reinen Vernunft an. Nun iſt ein Begriff, inſofern er ſeinen Gegenſtand in dem Kreiſe des Sinnenfälligen und Anſchaulichen findet, ein „Begriff in engerer Bedeutung" oder ein „Verſtandesbegriff", wenn aber dies nicht der Fall iſt, und er bloß aus der Vernunft entſpringt, eine „Idee" [3]). Demnach beſtehen die philoſophiſchen Grundſätze der zweiten Art aus Ideen, die der erſten aus Verſtandesbegriffen, jene bil-

---

[1]) Krit. d. Vern. l. c. 4t. Abſchn. §. 70. Syſtem d. Logik, §. 69.

[2]) Krit. d. Vern. 2t. Bd. 3t. Buch, §. 86. Syſtem der Metaphyſ. §. 10 — 13.

[3]) Krit. d. Vern. 2t. Bd. 3t. Buch, §. 87. Vergl. §. 123.

den die „höhere Metaphyſik", dieſe dagegen die „niedere". Die Betrachtungen der höheren beginnen mit dem Gegenſatze der Freiheit gegen die Natur und des Ewigen gegen das Endliche, ſie enthalten in unſeren aprioriſchen Vorſtellungen von der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung der in der niederen dargeſtellten Grundſätze. Nach dieſem ihrem rein theoretiſchen Inhalte dienen ſie aber nur zwei anderen Syſtemen von Principien zum Fundamente, durch welche ſie ſelbſt erſt eine poſitive Bedeutung gewinnen. Das erſte derſelben iſt die Wiſſenſchaft einer allgemeinen Geſetzgebung des Werthes der Dinge für frei wollende Weſen, welche den von uns anzuerkennenden letzten Endzweck im Daſein der Dinge feſtſtellt. Unſere Vernunft ordnet in reiner Selbſtthätigkeit den zufälligen Vorſchriften des Wollens ein nothwendiges Sollen über; ſie hebt uns durch die Idee der moraliſchen Willensfreiheit über die Natur empor und beſtimmt die gegenſeitige Gemeinſchaft des Menſchengeſchlechtes, indem ſie dieſe auf eine über die phyſiſche Nothwendigkeit erhabene intelligible Weltordnung bezieht. Das zweite wendet die Idee der Zweckmäßigkeit im Daſein der Dinge auf eine allgemeine Beurtheilung der Natur an. Hiernach zerfällt die geſammte Metaphyſik in drei Haupttheile, in ſpeculative Philoſophie, in Ethik und in Teleologie der Natur oder Weltzwecklehre [1]).

477. Zum Behuf ſeiner Deduction der metaphyſiſchen Principien beſtimmt Fries die urſprünglichen unmittelbaren Eigenthümlichkeiten des Vernünftigen in unſerer Erkenntniß, und erörtert hiermit den anthropologiſchen Grund des Allgemeingültigen und Nothwendigen in derſelben. Hierbei geht er von der Bemerkung aus, daß ein durchgängiger und noth-

[1]) Syſtem der Metaphyſ. l. c. Krit. d. Vern. 2t. Bd. 3t. Buch, Einl. §. 86. u. 87.

wendiger Zuſammenhang in allen unſeren Erkenntniſſen Statt findet, welcher daraus entſpringt, daß wir vermöge unſeres reinen Selbſtbewußtſeins das Daſein jedes von uns aufgefaßten Gegenſtandes mit dem unſerigen als zu einer und derſelben Welt gehörig verknüpfen, wodurch unſere Wahrnehmungen, Anſchauungen und gedachten Vorſtellungen insgeſammt mit der Anerkennung unſeres Ich zu einer objectiven ſynthetiſchen Einheit ſich verbinden. Folglich ſtimmt das unmittelbare Erkennen unſerer Vernunft in jedem Augenblick ihrer Lebensäußerung zu einem allgemeinen Ganzen zuſammen, welches die „transcendentale Apperception“ genannt werden kann. In demſelben iſt das reine Ich der einzige unmittelbare Gehalt, welcher nicht durch den Sinn dargeboten wird. Nun müſſen wir rückſichtlich auf jede beſondere Verknüpfung von Vorſtellungen den dreifachen Unterſchied machen zwiſchen dem relativen Ganzen ſelbſt, ſeiner vereinigenden Form, und dem in ihm vereinigten Stoffe. Das „formale Bewußtſein“ iſt hier diejenige Vorſtellungsthätigkeit, durch welche die Einheit in das verbundene Mannigfaltige kommt, und durch welche wir dieſelbe in unſere Anerkennung aufnehmen. Da aber überhaupt unſer geſammtes Erkennen als transcendentale Apperception ein allgemeines Ganze bildet, ſo iſt auch die Verbindung in ihm nur durch eine „allgemeine und urſprüngliche formale Apperception“ möglich, welche der Quell aller Einheit in unſerer Vernunft iſt. Alſo wohnt in unſerem geiſtigen Leben ein ſolches urſprüngliches Grundbewußtſein der Einheit, auf welchem die innere Wahrheit und Nothwendigkeit der Erkenntniſſe für uns beruht, und jedes einzelne formale Bewußtſein, welches von der Reflexion aufgefaßt wird, um hierdurch irgend ein beſonderes Erkenntnißganze zu beſtimmen, gehört zu ihm als einer ſeiner Theile [1]).

---

[1]) Krit. der Vern. 3t. Buch. §. 88 — 92.

478. Dieſe allgemeine formale Apperception iſt das Reſultat der Form der Erregbarkeit unſeres Erkenntnißvermögens, und iſt ſtets in unſerem Erkennen die eine und gleiche, während ſie jedoch nur in den vereinzelten Formen der analytiſchen und ſynthetiſchen Einheit zu unſerer Anerkennung gelangen kann. Sie iſt dasjenige, was unſeren vernünftigen Geiſt als ſolchen charakteriſirt, was dieſer nach ſeiner reinen Eigenthümlichkeit für ſich allein zum Erkennen beiträgt, indem ſie nichts Anderes iſt, als das Geſetz, daß jede unſerer Erkenntniſſe nur eine Modification unſerer allgemeinen Erkenntnißthätigkeit ſein kann. Sie macht ſich daher als das ſubjective Princip der in Rede ſtehenden Einheit und Nothwendigkeit geltend. Demzufolge iſt unſere Vernunft darauf beſchränkt, nur ein formales Grundbewußtſein zu beſitzen, welches erſt durch einen äußeren Sinn zur Auffaſſung der Außenwelt, und durch einen inneren Sinn zur Selbſtbeobachtung geführt wird, und das oberſte Erkenntnißgeſetz iſt „die Vereinigung alles Stoffes der einzelnen Wahrnehmungen, Anſchauungen und Gedanken in einem formalen Bewußtſein zu der unmittelbaren transcendentalen Erkenntniß". Hieraus ergeben ſich folgende Regeln der Theorie der Vernunft. 1) Nothwendigkeit und Einheit ſind die erſten Begriffe und allgemeinſten Geſetze unſerer theoretiſchen Vernunft. Beide ſind nämlich nichts Anderes, als der reine Charakter der Vernünftigkeit einer Erkenntnißkraft, welcher ſich bei der Inhaltsloſigkeit unſeres Grundbewußtſeins durch die urſprüngliche formale Apperception ausdrückt. 2) Der urſprünglichen formalen Apperception müſſen wir uns durch analytiſche und ſynthetiſche Einheit bewußt werden. Denn unſer wirkliches Erkennen entſteht dadurch, daß zu der formalen Apperception einzelne materiale Erkenntniſſe hinzukommen. Deshalb ſchließt ſich in der Einheit des Grundbewußtſeins immer die eine beſtimmte materiale Erkenntniß nothwendig an die andere an, und hierin iſt die formale

Beſtimmung des materialen Bewußtſeins als Verbindung, als ſynthetiſche Einheit begründet. Jede materiale Erkenntniß für ſich liegt aber auch in der formalen Apperception. Daraus erwächſt die materiale Beſtimmung der formalen Apperception als analytiſche Einheit oder Allgemeines. 3) Die apodiktiſchen Verhältniſſe in unſerem Erkennen müſſen ſämmtlich in ſynthetiſcher Einheit beſtehen, und können von der Reflexion nur durch analytiſche Einheit aufgefaßt werden. 4) Jedes Wiederbewußtſein apodiktiſcher Erkenntniſſe iſt lediglich durch eine Verbindung von Begriffen, mithin nur im Urtheile möglich. Endlich 5) alle aprioriſche Erkenntniß iſt eine urſprüngliche und durchgängige materiale Beſtimmung der formalen Apperception, und iſt nothwendig und allgemein [1]).

479. Die Formen der Verbindung geben ſich uns auf verſchiedene Weiſe kund, je nachdem wir ſie aus dem Geſichtspuncte der formalen Apperception bloß als die Bedingungen des gegebenen Erkenntnißſtoffes anſehen, oder ihr Geſetz auf dem Standpuncte der transcendentalen Apperception als das Geſetz alles irgend zu gebenden überhaupt betrachten. Nach der erſten Weiſe zeigt ſich uns die auf den conſtitutiven Principien der Möglichkeit der Erfahrung beruhende Verſtandeseinheit als die nächſte unmittelbare Verbindungsart unſerer Erkenntniſſe, weil dieſe mit Hülfe des Sinnes von der Auffaſſung des einzelnen Mannigfaltigen aus ſich entwickeln. Durch die Formen der Verſtandeseinheit werden die oberſten, nur der Deduction fähigen Grundſätze der metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft beſtimmt. Ihre Grundformen ſind in den Begriffen der nothwendigen Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen enthalten, deren wir uns allein vermittelſt ſynthetiſcher Urtheile bewußt werden können, alſo in den „Kategorieen" und den aus ihnen ab-

[1]) l. c. §. 92—99.

geleiteten „mathematiſchen und dynamiſchen Grundſätzen,“ welche zuerſt von Kant entdeckt worden ſind. Unter ihnen als den allgemeinſten Geſetzen der phyſiſchen Nothwendigkeit kommt unſere Naturerkenntniß in zwei getrennten Syſtemen der äußeren und der inneren Natur zu Stande. Für uns nämlich gibt es eine zweifache durchaus verſchiedene Art, wie uns das Daſein der Dinge erſcheint. Auf der einen Seite beſitzen wir eine ſich ſelbſt genügende und ganz der Mathematik nnterworfene Erkenntniß der äußeren Natur oder der Körperwelt. Auf der andern Seite offenbart ſich unſerer Selbſterkenntniß eine innere Natur des Geiſtigen, welche aber nur durch eine beſtändige Beziehung auf die Außendinge Haltung bekommt. Jedoch iſt die Selbſterkenntniß der Anfang alles unſeres Wiſſens und das reine Ich die unmittelbare materiale Beſtimmung unſeres Erkennens. Daher findet für uns eine Uebergangsſtufe vom Selbſtbewußtſein zur Auffaſſung der Außenwelt Statt, auf welcher das Körperliche bloß nach Verhältniſſen zu unſerer Sinneswahrnehmung, welche unauflösliche Qualitäten ſind, erkannt wird. Die vollendete mathematiſche Erkenntniß zeigt uns nur beſondere Materien im Verhältniſſe zu anderen, dagegen die unmittelbare Erſcheinung der Materie in unſerer Empfindung zeigt uns in Farbe, Ton und Duft lauter unauflösliche Qualitäten, welche eben ſo wenig erklärbar ſind, als die innneren Qualitäten in unſerem geiſtigen Leben, weil dieſe Erkenntniß der „Materie im Verhältniſſe zu uns“ unter den Bedingungen der inneren Wahrnehmung bleibt. Die Qualität iſt überhaupt dasjenige, was ſich aller Erklärung entzieht; denn das Reale iſt das im empiriſch materialen Bewußtſein unmittelbar Gegebene [1]).

480. Die erwähnte Nothwendigkeit der Beziehung unſerer inneren Natur auf die äußere wird uns in folgender

---

[1]) l. c. §. 112—120.

Erwägung einleuchtend. Was unſerer inneren Anſchauung als Object ſich darbietet, ſteht nur unter der Zeit, als unter der reinen Form einer Einheit, durch welche der Wechſel in den Veränderungen Zuſammenhang erhält, während das Gegebene ſelbſt zufällig in der Wahrnehmung hervortritt. Aber für die äußere Anſchauung fällt das gegebene Mannigfaltige in der reinen Form des Raumes zuſammen. Durch ihn iſt das Nebeneinanderſein im Verhältniſſe zu der transcendentalen Apperception und ſomit zu der Zeit überhaupt beſtimmt, woraus das Geſetz hervorgehen muß: das Raumerfüllende oder das Subſtrat der äußern Anſchauung exiſtirt als beharrliche Subſtanz. In der äußeren Erfahrung iſt alſo die Subſtanz gegeben, rückſichtlich auf welche aller Wechſel der Erſcheinungen als eine Veränderung bloßer Inhärenzen anerkannt werden kann. Hingegen das Ich als Subſtrat der inneren Erfahrung wird gar nicht angeſchaut, ſondern bloß gedacht, und wird nur in den Veränderungen ſeiner Zuſtände und Thätigkeiten erkannt. Ihm kommt daher in allen ſeinen erkennbaren Vermögen eine intenſive Quantität zu, welche größer oder kleiner werden und deren Verſchwinden ſogar vorgeſtellt werden kann. Deshalb finden wir in unſerer inneren Anſchauung gar keinen Entſcheidungsgrund im Bezug auf die Frage, ob unſer Geiſt als Subſtanz, oder ob er nur in einem anderen Gegenſtand als Inhärenz exiſtirt. Alſo muß die Einheit der innern Erfahrung, um in ihr Zeitbeſtimmungen zu gewinnen, von dem Beharrlichen der äußern entlehnt, und das Innere muß als mit dem Aeußeren zugleich exiſtirend, als mit ihm in Wechſelwirkung befindlich gedacht werden. Auf ſolche Weiſe iſt unſere geiſtige Weltanſicht an die Bedingung der Vorſtellung einer materiellen Welt gebunden, von der wir annehmen, daß ſie dem Pſychiſchen zum Grunde liege [1]).

---

[1]) l. c.

481. Jede ſinnliche Vernunft vernimmt die Beſchränktheit ihres eigenen Weſens in der Anerkennung, daß ſie den Gehalt ihrer Erkenntniß einer ihrem Weſen fremden, zum Wahrnehmen ſie von außenher anregenden Urſache verdankt. Einheit und Nothwendigkeit iſt ihr Eigenthum und ihr Grundgeſetz. Aber die Anfoderungen deſſelben können durch die nur ſinnlich eingeleitete Erkenntniß nie vollſtändig befriedigt werden. Zufolge dieſer Selbſterkenntniß der Beſchränktheit unſerer Intelligenz finden wir in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt anſtatt der Totalität eines Weltalls bloß die Unendlichkeit der unvollendbaren rein ſinnlichen Formen der Zahl, der Zeit und des Raumes, erblicken wir in jedem erfahrungsmäßig vorgeſtellten Ganzen eine begrenzte Realität anſtatt eines abſolut Realen, und in allen für uns wahrnehmbaren Verhältniſſen nur Reihen des Bedingenden und ſelbſt wiederum Bedingten, die zu keinem Unbedingten und ſchlechthin Selbſtändigen führen. Auf ſolche Weiſe ſetzen wir einer uns denkbaren vollendeten, abſoluten Einheit die Formen der Verbindung des uns empiriſch Gegebenen entgegen. Hierdurch findet ſich der Gegenſatz zwiſchen unſerer „natürlichen“ und unſerer „idealen“ Anſicht ein [1]).

482. Die Gegenſtände unſeres Erkennens können nicht an ſich ſein, wie ſie uns erſcheinen. Denn das räumliche und zeitliche Daſein der Dinge iſt bei der Zufälligkeit aller mathematiſchen Zuſammenſetzung von dem empiriſchen Auffaſſen der Gegenſtände abhängig, und kann daher unmöglich zum Weſen der Dinge an ſich gehören. Für unſer Vorſtellen iſt jedes ſinnenfällige, wie überhaupt jedes mathematiſch anſchauliche Ganze bloß ein relatives und Theil eines vorſtellbaren Größeren in's Endloſe fort. Folglich unter-

[1]) Krit. d. Vern. §. 121. Syſtem der Metaphyſ. §. 43.

liegt die Sinnenwelt in der Unvollendbarkeit ihrer Größe einer Form und einem Geſetz ihres Daſeins, welche lediglich im Verhältniſſe zu der Art, wie ſie von uns erkannt werden, eine Bedeutung beſitzen, und die Gegenſtände der Sinneswahrnehmung ſind, was ſie für uns ſind, nicht auch an und für ſich; ſie müſſen ſonach entweder Schein oder Erſcheinung ſein. Der Widerſpruch zwiſchen der Unvollendbarkeit der mathematiſchen Reihen der Weltgröße und zwiſchen der Idee eines vollendeten Weltganzen ſtellt ſich im Einzelnen nach den vier Momenten der Kategorieen dar. Er zeigt ſich 1) der Quantität nach in der Größe der Welt und in ihrer Zuſammenſetzung. Die Welt in Raum und Zeit hat eine Größe. Dieſe kann aber doch keine endliche ſein, denn alsdann wäre ſie begrenzt, Raum und Zeit liefen über ſie hinaus, ſie wäre alſo nur die Größe eines Theiles und nicht eines Ganzen. Aber eben ſo wenig kann ſie eine unendliche, eine unbegrenzte ſein. Denn unendlich iſt dasjenige, deſſen Größe nie vollendet werden kann, die aber doch hier als ein unendliches Ganzes vollendet gedacht werden ſoll. Der Begriff eines grenzenloſen Quantums hebt ſich ſelbſt auf, die unendliche Größe darf nie als ein Ganzes betrachtet werden. Sie iſt alſo nur die ſchlechthin unvollendbare und unbeſtimmbare Größe, welche objectiv genommen zu einer Art des Seins gehört, welches kein Sein an ſich ſein kann. 2) Für die Qualität des Realen finden wir den nämlichen Widerſpruch bei dem Geſetze der Theilung eines gegebenen ſtetigen Ganzen. Eine ſtetige Größe läßt ſich wieder in's Unbeſtimmbare forttheilen, ſo daß die wirkliche Theilung des gegebenen Ganzen weder in ſeiner Zuſammenſetzung aus einfachen Theilen als endlich, noch auch in einer eingebildeten Zuſammenſetzung aus unendlich kleinen Differentialtheilen als unendlich angeſehen werden kann. Auch Stetigkeit iſt keine Qualität deſſen, was an ſich iſt. 3) Für das Moment der Verhältniſſe zeigt ſich die Reihe der Größe in der

Reihe des Bedingten und ſeiner Bedingungen. Hier iſt nun jede Bedingtheit doch nur durch ihre Bedingung, ſoll alſo dieſe Reihe für ſich beſtehen, ſo müßte ſie als ein vollſtändiges Ganzes da ſein. Ein ſolches iſt aber unter den Geſetzen der Natur nicht möglich, hier finden wir jede Urſache ſelbſt wieder als ein Bedingtes, das Unbedingte kann weder durch den freien Anfang einer endlichen Reihe, noch durch die Unbedingtheit des Ganzen erreicht werden, denn dieſe Freiheit widerſtreitet der Stetigkeit im Abfluſſe der Begebenheit, und ſtatt des Ganzen haben wir wieder nur Unvollendbarkeit. 4) Der modaliſche Ausdruck der Reihe iſt der der Zufälligkeit des Abhängigen, welches nur durch die abſolute Nothwendigkeit des ſchlechthin Unabhängigen für ſich beſtehen könnte. Dieſe Unabhängigkeit iſt aber mit der Naturnothwendigkeit im Widerſpruche. Denn in der Natur iſt zwar das Daſein jedes Augenblickes für ſich nothwendig beſtimmt, aber doch immer vermittelſt ſeiner Abhängigkeit als Wirkung des Vergangenen in einer unvollendbaren Reihe rückwärts. Jedes einzelne Daſein iſt in der Natur durch die phyſiſche Verknüpfung abhängig in ſeinen Zuſtänden von jedem anderen neben ihm in einem unendlichen Ganzen, und nach metaphyſiſcher Verknüpfung abhängig von den allgemeinen Geſetzen der Natur, welche als das gebietende Schickſal über ihm ſchweben, ſelbſt aber kein Weſen in ſich haben. Alſo auch dieſe Naturnothwendigkeit gehört nicht zu dem Weſen der Dinge, wie ſie an ſich ſind [1]).

483. Daß nun aber die räumlich und zeitlich beſtimmten Dinge keineswegs für einen „bloßen Schein", ſondern daß ſie für die „Erſcheinung" eines zum Grunde liegenden ewigen ſchrankenloſen Seins gehalten werden müſſen, läßt ſich aus dem Weſen unſerer Intelligenz nachweiſen. Eine

---

[1]) Krit. d. Vern. l. c.

vernünftige Erkenntnißkraft, welche, wie die unſrige, die Form der urſprünglichen Einheit und Nothwendigkeit in ihrem Grundbewußtſein hat, muß jedes Reale, welches ſie erfaßt, auf die vollſtändige Einheit und Nothwendigkeit beziehen. Wenn alſo gleich der Inhalt unſerer wirklichen Erkenntniß, den wir durch ſinnliche Anregung gewinnen, jene Form der Unvollendbarkeit an ſich trägt, ſo fällt er doch unter die urſprüngliche Einheit des Grundbewußtſeins, und muß deshalb als die Erſcheinung einer unbedingten Realität angeſehen werden. In dem oberſten Verhältniſſe des formalen Grundbewußtſeins zu jeder materialen Erkenntniß iſt es begründet, daß in dieſer ſtets die höchſte Realität, wenn gleich nur als eine erſcheinende und nicht als eine rein an ſich gegebene, von uns vernommen werden muß. Auf ſolche Weiſe beſitzt unſere Vernunft in ihrem innerſten Weſen, kraft ihrer Vernünftigkeit, einen ſpeculativen Glauben an die „bedingungsweiſe abſolute Gültigkeit" ihrer Erkenntniſſe, an ein hinter der Erſcheinung ſich verbergendes Sein ihrer Gegenſtände an ſich. Uns iſt hiernach zwar keine andere, als eine endliche, unzulängliche natürliche Anſicht der Dinge zu Theil geworden, jedoch würde in ihr, ſobald nur ihre ſubjectiven Beſchränkungen wegfielen, die ewige Wahrheit uns vor Augen ſtehen. Wir halten alſo ſelbſt in unſerer beſchränkten Naturerkenntniß „das Geſetz des ewigen Weſens der Dinge" feſt, und bedürfen der „Formen des Abſoluten", um uns deſſelben in der Reflexion bewußt zu werden. Unter ihnen iſt die allgemeinſte die Idee des Abſoluten ſelbſt als eine Negation desjenigen, was eine Negation enthält, nämlich der Schranken, und ſo iſt das Charakteriſtiſche der ideellen Betrachtungsweiſe die Vorſtellung des Realen durch doppelte Verneinung[1]).

---

[1]) l. c. §. 134.

484. Die modaliſchen Grundſätze unſerer idealen Anſicht der Dinge ſprechen ſich in folgenden Urtheilen aus: 1) die unter Naturgeſetzen ſtehende Sinnenwelt iſt nur eine Erſcheinung, 2) der Erſcheinung liegt ein Sein der Dinge an ſich zum Grunde, 3) die Sinnenwelt iſt die Erſcheinung der Welt der Dinge an ſich. Der erſte dieſer Grundſätze iſt das in Vergleich mit dem Unbedingten der Idee beſchränkende Princip des Wiſſens, der zweite iſt das Princip des Glaubens, der dritte das Princip der Ahnung. Wir wiſſen durch Anſchauung und Verſtandesbegriffe um das Daſein der Dinge, ſoweit ſie in der Natur erſcheinen, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Weſen der Dinge, und wir vernehmen in Gefühlen ohne Anſchauung und ohne beſtimmten Begriff das Geſetz des Glaubens in der Natur. Nur ſtufenweiſe, gemäß unſerer endlichen Vorſtellung von der Welt, bilden wir uns durch Verneinung der in der Natur gegebenen Schranken die Welt der Ideen aus. Da das Geſetz der Größe mit der Idee im Widerſpruche ſteht, ſo faſſen wir dadurch den Gedanken des abſolut Realen, daß wir die Qualität unſerer Erfahrung als von dieſem Geſetze befreit uns vorſtellen. Auf ſolchem Weg erheben wir uns zunächſt über die bloß materielle Anſicht der Naturdinge zum Lebendigen des Geiſtes. Der endlichen körperlichen Subſtanz ſetzen wir eine intelligible Subſtanz der Seele entgegen, ſchreiben derſelben Freiheit zu, und denken uns ſo die Wechſelwirkung zwiſchen freien Weſen in einer geiſtigen Welt. Aber auch dieſe geiſtige Welt iſt nur eine „der Erſcheinung angebildete“ Idee des Ewigen, und auch ſie kann ſo, wie wir ſie uns vorſtellen, nicht an ſich ſein. Sie dient uns bloß zu einem Regulativ für unſere Handlungen in der Erſcheinung, indem wir uns ihr gemäß den Geſetzen des Zweckes im Weſen der Dinge unterwerfen. Wir erheben uns alſo zweitens auch noch über ſie in unſerer idealen Anſicht, deren Vollſtändigkeit wir erſt in der Idee der Gottheit finden.

485. Unſer Verſtand hat nämlich keine anderen Formen, um ſich das Daſein der Dinge der Relation nach zu denken, als die Kategorieen der Subſtanz, der Kraft und der Gemeinſchaft. Wir denken uns das Daſein der Dinge in ihrem dynamiſchen Ganzen unter den Geſetzen der Wechſelwirkung in der Welt. Dieſes Geſetz iſt die Form der Welt für unſere Vernunft. Wir nennen es die Ordnung der Dinge in der Welt, und ſprechen dann von einer niederen Weltordnung in der Natur und des Endlichen, und von einer höheren intelligibeln Weltordnung der Freiheit und des Ewigen. Dieſe höchſte Einheit unſerer Welt iſt immer nur Verbindung mannigfaltiger Subſtanzen unter allgemeinen Geſetzen. Wie wir in der Natur die materielle Subſtanz mit ihren bewegenden Grundkräften, durch welche in ihr die Wechſelwirkung hervorgebracht wird, als das ſchlechthin Beharrliche anerkennen, ſo bilden wir uns in der Idee für die intelligible Welt die Seele als perſönliche Intelligenz zur Subſtanz; ihre Kraft iſt der freie Wille, und die Ordnung dieſer Welt beſteht in den Geſetzen der Wechſelwirkung freier Perſonen oder in den Geſetzen des Reiches der Zwecke. Nun beſteht auch in dieſer Welt die Gemeinſchaft der Dinge durch ein Geſetz der Ordnung als höchſte Einheit derſelben. Auch dieſer Vorſtellungsweiſe hängt die Beſchränktheit an, welche der analytiſchen aprioriſchen Beſtimmung des Gegenſtandes in dem Verhältniſſe der allgemeinen Regel zu dem untergeordneten Fall, und der ſynthetiſchen aprioriſchen Beſtimmung des Gegenſtandes in der kein Ende findenden Zuſammenſetzung einzelner individueller Intelligenzen eigen iſt. Daher liegt auch ihr nach der Idee der unbeſchränkten Gemeinſchaft noch eine höhere Idee zum Grunde, nämlich die der Gottheit, in welcher dieſe Ordnung der Dinge ewig beſteht, und welche wir nur als die höchſte abſolute Urſache uns vorſtellen können. Auf dieſe Weiſe erhebt ſich unſere ganze Erkenntniß in Hinſicht der Ideen durch drei Stufen. Zum

Grunde liegt die materielle Anſicht der Dinge, welche die Materie und den Geiſt als den Gegenſtand der äußern und als den Gegenſtand der innern Naturlehre unterſcheidet. An der zweiten entwickelt ſich die Idee zur ſittlichen Anſicht der intelligiblen Welt, über welche endlich die Ahnung noch zur religiöſen Anſicht der Dinge vermöge der Idee der Gottheit emporſteigt [1]).

b. Praktiſche Philoſophie.

486. Neben den bisher betrachteten theoretiſchen Vermögen finden wir in unſrem Inneren die Vermögen der handelnden Vernunft. Hier unterſcheidet ſich: 1) die Fähigkeit der Triebe, oder die Eigenſchaft, daß wir in uns ein Geſetz des Werthes der Dinge tragen; 2) die Fähigkeit, dieſen Werth zu erkennen, oder das Gefühl der Luſt und Unluſt, und 3) das Vermögen, zufolge unſerer Vorſtellungen von dem Werthe der Dinge zu handeln, die Willkür. Unſere Vernunft überhaupt gibt ſich alſo in einer dreifachen Gattung von Aeußerungen kund als eine erkennende, werthbeſtimmende und handelnde Kraft, und ſie beſitzt neben dem Erkenntnißvermögen die beiden Grundeigenſchaften des „Triebes" oder „Herzens" und der „Thatkraft" [2]). Das Innere unſerer praktiſchen Empfänglichkeit, wodurch das Geſetz der Luſt und des Werthes für uns beſtimmt wird, darf nicht verwechſelt werden mit dem theoretiſchen Vermögen, die Gegenſtände nach dieſem Geſetze zu beurtheilen. Das erſtere kann füglich „das Herz unſeres Geiſtes", das letztere „das Luſtgefühl" genannt werden. Das Herz iſt die Fähigkeit, uns zu intereſſiren oder den Dingen einen Werth beizumeſſen, und aus ihm entſpringen die Triebe, welche als Motive für den Willen auftreten. Die menſchlichen Triebe zerfal-

---

[1]) l. c. §. 134. Syſt. d. Met. §. 92—106.

[2]) Krit. d. Vern. 3t. Bd. §. 164. Pſych. Anthropologie, §. 10.

len, nach Kant's paſſender Unterſcheidung, in Triebe der Thierheit, der Menſchheit und der Perſönlichkeit. Der thieriſche Trieb, welcher auch der Trieb nach Glückſeligkeit heißen kann, legt dem Genuſſe den Werth bei. In allem Vergnügen intereſſirt uns der momentane Zuſtand unſerer Lebensäußerung, welcher jedesmal von der ſinnlichen Empfindung abhängig iſt. Der Trieb der Menſchheit ſetzt den Werth in unſere eigene perſönliche Vollkommenheit. Ihm zufolge gefällt uns unſere perſönliche Ausbildung rein um ihrer ſelbſt willen, und intereſſirt es uns unmittelbar, ganz abgeſehen von jeder Rückſicht auf äußeren Gewinn, unſere Anlagen zu Fertigkeiten auszubilden und in der Geſellſchaft geliebt und geehrt zu werden. Beide Triebe vereinigen ſich zu dem „eigennützigen Triebe", zu „dem der Selbſtliebe im Allgemeinen." Ihm entgegen ſteht der uneigennützige oder ſittliche, der Trieb der Perſönlichkeit, deſſen Stimme wir das Gewiſſen nennen. In ſeinen Ausſprüchen und Anfoderungen, welche rückſichtlich auf das Handeln immer durch das „Sollen" ausgedrückt werden, liegt Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Er beruht deshalb auf einem Intereſſe, deſſen Geſetze wir a priori vernehmen, während wir der eigennützigen Antriebe nur in empiriſchen Urtheilen uns bewußt werden. Bei den Luſtgefühlen unterſcheidet ſich, gemäß einem theoretiſchen Verhältniſſe der auffaſſenden Erkenntniß, die „intuitive" und die „intellectuelle" Luſt. Jene findet Statt, wenn der Gegenſtand nach Verhältniſſen anſchaulicher Vorſtellungen, dieſe, wenn er nach Begriffen als gefällig beurtheilt wird. Zufolge dieſes Unterſcheidungsgrundes treten die Sphären des Angenehmen, des Schönen und des Guten aus einander. Die Luſt an dem Angenehmen und Schönen iſt intuitiv, die an dem Guten intellectuell. Das Angenehme gefällt vermöge des Empfindens ſchon vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt nur in und das Gute nur nach derſelben. Mit dieſer Unterſcheidung vereinigt ſich noch die

andere, daß die Luſt am Angenehmen und Guten „intereſſirt", die am Schönen und Erhabenen dagegen „unintereſſirt" iſt. In jedem Gefühl von Luſt oder Unluſt urtheilen wir über Zweckmäßigkeit, alſo über Werth oder Unwerth. Erkennen wir nun, daß der Gegenſtand den Werth „für uns" beſitzt, ſo entſteht in uns das intereſſirte Luſtgefühl, welches wir in Bezug auf das Angenehme und Gute hegen. Dagegen erblicken wir die Schönheit unmittelbar in einer Harmonie der Form, als in einer Zweckmäßigkeit, welche ein Gegenſtand „in ſich ſelbſt" trägt [1]).

487. Zu dem Thun oder Handeln führt uns das Begehrungsvermögen. Das Begehren ſtellt ſich dadurch ein, daß unſer Vorſtellen auf die Hervorbringung ſeiner Objecte gerichtet iſt. In jeder Begierde findet ſich eine Vorſtellung, welche darauf wirkt, ihren Gegenſtand, das Ziel des Verlangens zu realiſiren. Hier liegt alſo wieder ein theoretiſches Verhältniß gegebener Vorſtellungen zum Grunde, mit dem ein praktiſches ſich verbindet, welches jenen in Rückſicht ihrer Gegenſtände die Wirkſamkeit verleiht. Das erſte Praktiſche iſt auch hier das Herz, welches ſich aber nur an Vorſtellungen äußert, um ihnen das Geſetz des Werthes aufzudrücken und ſo aus dem bloßen Erkennen ein Sich-Intereſſiren zu machen. Eine Vorſtellung, die uns den Werth vergegenwärtigt, welchen ein gedachter Gegenſtand oder Zuſtand für uns hat, und uns zur Verwirklichung deſſelben antreibt, heißt ein „Antrieb" oder eine „Triebfeder." Das Object dieſer Vorſtellung kann entweder eine für uns mögliche Handlung, oder die Wirkung einer ſolchen, oder endlich etwas ſein, worauf zu wirken uns unmöglich iſt. Im erſten Falle „fodert" der Antrieb die Handlung, im zweiten iſt das Be-

[1]) Krit. d. Vern. §. 166 u. §. 178—184. Pſych. Anthrop. §. 46—52.

gehren ein „Streben nach einem Ziel", im dritten iſt es ein „bloßer Wunſch." Werden wir durch die Foderung zum Handeln beſtimmt, ſo heißt der Antrieb ein „Beſtimmungsgrund des Willens". Die Wirkung aller Antriebe vereinigt ſich in dem handelnden Ich, welchem allein die Thatkraft zugeſchrieben werden kann. Zufolge des Zuſammentreffens verſchiedener Antriebe entſteht hinſichtlich auf ein Thun oder Laſſen eine Wechſelwirkung einander beſtreitender oder begünſtigender Kräfte. Die Beſtimmung unſeres Handelns durch dieſen Conflict der Antriebe iſt der „Entſchluß überhaupt", und das Vermögen der Entſchließungen iſt die „Willkür", welche nur auf dies einzige Subſtrat, auf das Ich als das handelnde ſich bezieht. Das Ich bedeutet nichts Anderes, als die urſprüngliche Einheit meiner als eines erkennenden Weſens, bezeichnet mich ſelbſt als Vernunft [1]).

488. In der Anerkennung dieſer Bedeutung des Ich tritt das wichtige Verſtändniß hervor, daß das menſchliche Begehrungsvermögen nichts Anderes iſt, als handelnde Vernunft. Das ganze Vermögen der Antriebe verhält ſich zur Thatkraft ſelbſt, wie die Receptivität zu der Spontaneität. Jene fallen unter die innere Beobachtung, ſie kündigen im Selbſtbewußtſein ihren Widerſtreit an, welcher dem Entſchluſſe vorhergeht. Hierdurch wird die Thatkraft erregt und die Handlung beſtimmt. Demzufolge gilt im Bezug auf die Entſcheidung zur Handlung bei einer Colliſion von Antrieben die Regel, daß immer der ſtärkere den Ausſchlag gibt. Die kleinere Kraft kann der größern nicht das Gleichgewicht halten und noch weniger ſie überwiegen. Wenn dagegen der Fall eintritt, daß ein einziger Antrieb, ſei es der Neigung oder der Pflicht, ſich als ein fodernder geltend macht, ſo bewegt er nur inſofern zur Handlung, als ihm ein hinreichender Grad von Stärke zukommt. Das Vor-

[1]) Krit. d. Vern. §. 173. Pſych. Anthrop. §. 63.

ſtellungsvermögen wird, inwiefern ſeine Vorſtellungen zu Antrieben werden, das „praktiſche" genannt, und es zeigt ſich von dieſer Seite in einer doppelten Richtung ſeiner Thätigkeit, theils dadurch, daß es uns eine unmittelbare Erkenntniß von dem Werth und dem Intereſſe der Gegenſtände darbietet, theils durch die Wiederauffaſſung und fernere Bearbeitung gegebener Erkenntniſſe dieſes Inhaltes. Nun werden überhaupt die dunklen Vorſtellungen in der Wiederauffaſſung vermittelſt der Functionen des inneren Sinnes, der Phantaſie und des Reflexionsvermögens zu klaren und deutlichen erhoben, und ſo erklärt es ſich aus der Wirkſamkeit dieſer Vermögen, daß auch die Antriebe in Begriffen hervortreten, deren Gegenſtand alsdann ein „Zweck" genannt wird. Der Zweck iſt es, durch welchen die vernünftige menſchliche Willkür von dem thieriſchen Inſtinct ſich unterſcheidet, ſo daß ſie ſich erſtlich kundgibt als ein nach Zwecken thätiges Begehrungsvermögen, „als die Fähigkeit, nach Belieben zu thun und zu laſſen", und zweitens als ein Vermögen, uns ſelbſt Zwecke zu ſetzen, als „Wille" oder „practiſche Vernunft". Eine Willkür ohne Wiederbewußtſein ihrer Thätigkeit heißt „Inſtinct". Nur aus der Reflexion bei dem Entſchluß entſpringt die angegebene Fähigkeit, nach Belieben zu thun und zu laſſen, und das reflectirte Intereſſe ſetzt uns in den Stand, uns ſelbſt unſere Zwecke vorzuſtecken. Mit Ueberlegung und nach vernünftigen Entſchließungen handeln iſt ſonach das Eigenthümliche des menſchlichen Thuns. Im vernünftigen Entſchluſſe wird die Handlung durch Unterordnung des Falles unter allgemeine praktiſche Regeln beſtimmt, da hier die Antriebe nicht bloß in Empfindungen, ſondern in Urtheilen ſich ausſprechen. Aus dieſem Grunde läßt ſich der Wille auch bezeichnen als ein Vermögen, nach der Vorſtellung von Geſetzen zu handeln [1]).

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 173—176. Pſych. Anthrop. §. 46. Handb. d. prakt. Philoſ. 1ſt. Th. 1ſt. B. §. 16.

489. Um das Verhältniß der praktiſchen Philoſophie zu der ſpeculativen zu verſtehen, müſſen wir bei Erwägung deſſelben von der Anerkennung ausgehen, daß die aprioriſchen Principien der Erkenntniß, welche das Fundament aller Philoſophie ausmachen, in den urſprünglichen Beſtimmungen des formalen Grundbewußtſeins unſerer Vernunft beſtehen. Dieſes iſt erſtlich, wie uns früher einleuchtend geworden, hinſichtlich des Verſtandes an einen Sinn gebunden, welchem es den ganzen Gehalt ſeines Erkennens verdankt, und fügt zu dem auf ſolche Weiſe gewonnenen Inhalte nur die Bedingung einer durchgängigen nothwendigen Einheit hinzu. Zweitens iſt die nämliche Vernunft ihrem inneren Weſen nach auch eine handelnde, und als ſolche ſtellt ſie neben jener dem Verſtande gehörenden Regel der Einheit noch eine unmittelbare Regel des Werthes auf. Beide Regeln beſtehen in unſerem Innern gleich urſprünglich neben einander. Weil aber die handelnde Vernunft nur durch die erkennende möglich wird und vermittelſt der letzteren erſt zur Aeußerung gelangt, ſo kann das praktiſche Geſetz bloß unter Vorausſetzung einer vollſtändigen ſpeculativen Anſicht ſeine Anwendung finden. In dieſer Beziehung liegt die theoretiſche Philoſophie der praktiſchen zum Grunde. Beide aber laſſen ſich auf kein anderes gemeinſchaftliches Fundament zurückführen, als auf ihren gleichen Urſprung aus der a priori geſetzgebenden Vernunft und auf ihr verwandtes Verhältniß zu dem nämlichen Daſein der Dinge, welchem jene ihre Regel der Einheit, dieſe ihre Regel des Werthes vorſchreibt. Die höchſte Idee für die praktiſche Philoſophie iſt das Geſetz des nothwendigen Zweckes oder des abſoluten Werthes, deſſen Anerkennung im Bezug auf das Weſen der Dinge aus dem Innerſten unſerer handelnden Vernunft entſpringt. Nach dieſem Geſetze vermögen wir die Erſcheinung der Dinge zu beurtheilen, und daher erhalten durch daſſelbe die ſpeculativen Ideen für uns eine lebendige Bedeutung, welche an und

für ſich ohne eine weitere Anwendung den Gedanken des wahren Weſens alles Realen unſerer beſchränkten Wahrnehmung deſſelben entgegenſetzen [1]).

490. Demzufolge beſteht eine Deduction der Principien der praktiſchen Vernunft in der Nachweiſung, wie unſere ſittlichen Grundüberzeugungen mit unſerer idealen Weltanſicht zu einem Ganzen ſich vereinigen. Zufolge unſerer religiöſen, durch die Idee der Gottheit geleiteten Betrachtungsweiſe faſſen wir den Glauben, daß das von uns anerkannte Geſetz des Zweckes auch objectiv an ſich das ewige Geſetz des Weſens der Dinge ſei. Ferner wollen wir in der Erſcheinung ſelbſt die ewige Weltordnung anerkennen, indem wir die Gemeinſchaft vernünftiger Einzelweſen ihr unterworfen denken. Hiernach geht aus der Verbindung unſeres praktiſchen und ſpeculativen Glaubens als höchſter und reinſter Ausſpruch die praktiſche Beſtimmung der Idee der Gottheit hervor. Dieſer Ausſpruch kann „der Grundſatz der beſten Welt" genannt werden, indem er ausſagt: das Daſein der Dinge iſt den Geſetzen des Zweckes an ſich unterworfen, und der Urgrund im Sein der Dinge, Gott, iſt das Ideal des ewigen Guten ſelbſt. Dieſe Ueberzeugung iſt die tiefſte und erſte in jeder menſchlichen Vernunft. Sie gibt ſich aber in ihr bloß ideal kund, ſie macht ſich einzig durch Gefühle der reinſten Liebe, des feſten Vertrauens und der Andacht für unſer Leben geltend. Daher können wir den abſoluten Zweck oder Werth im Weſen der Dinge auch nur nach den äſthetiſchen Ideen des Schönen und Erhabenen uns deuten. Beſtimmter erkennen wir in unſerer ſittlichen Betrachtungsweiſe, gemäß der Idee der geiſtigen Welt, die Natur als die Erſcheinung des Ewigen an, indem wir uns die Geiſteswelt als ein Reich der Zwecke im Gegenſatze gegen das Reich der

[1]) Krit. d. Vern. §. 202. Metaph. §. 93—98.

Natur vorſtellen. Demzufolge iſt der Unterſchied zwiſchen der objectiven und der ſubjectiven Zweckgeſetzgebung wichtig, welcher darauf beruht, ob wir ſie dem Weſen der Dinge als ein Geſetz ihres Daſeins, oder ob wir ſie nur dem menſchlichen Willen als eine praktiſche nothwendige Vorſchrift überordnen. Auf jene gründet ſich die praktiſche Lehre von den Ideen, welche die philoſophiſche Religionslehre genannt wird, auf dieſe die praktiſche Naturlehre oder die Ethik in weiterer Bedeutung [1]).

491. Die Ethik erkennt hinſichtlich auf die in der Erſcheinung hervortretende Gemeinſchaft der vernünftigen Einzelweſen das Geſetz der ewigen Ordnung der Dinge an. Sie ſtellt die intelligible Welt jener Weſen in der Eigenſchaft eines Reiches der Zwecke dar, welches dadurch als ein harmoniſch geordnetes beſteht, daß jeder vernünftige Wille nur dem eigenen Geſetze ſich unterwirft, während ihm zugleich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit deſſelben einleuchtet. Sie enthält in ihrem allgemeinen Theile die Lehre von dem Werth und Zwecke der menſchlichen Handlungen überhaupt und ſondert ſich alsdann, analog der theoretiſchen Naturlehre, in eine innere praktiſche Naturlehre als Anwendung der allgemeinen ſittlichen Grundſätze auf das innere geiſtige Leben des Menſchen, und in eine äußere als Anwendung dieſer Grundſätze auf die äußeren geſelligen Verhältniſſe der Menſchen. Jene iſt die Sittenlehre, Tugendlehre oder Moral, dieſe die Staatslehre oder Politik. Die praktiſche Naturlehre beruht, wie jede Naturlehre, theils auf Speculation, ſo weit ihre Werthbeſtimmungen nothwendige philoſophiſche Geſetze ſind, theils auf Induction, ſoweit ſie nur erfahrungsmäßig erkannt werden können. Die der Speculation angehörige philoſophiſche Form an ihr heißt

[1]) Krit. d. Vern. §. 202 u. 203.

die Pflichtenlehre in beſtimmteſter Bedeutung. Ihr wird der empiriſche Gehalt in der Sittenlehre und der Politik als Eigenthum der Induction entgegengeſetzt. Da die Gemeinſchaft frei wollender Individuen unter den Geſetzen des Endzweckes vernünftiger Handlungen ſteht, ſo gelten für ſie folgende „praktiſche Kategorieen der Relation". 1) Die Subſtanz der intelligibeln Welt iſt die Intelligenz als Perſon, das Accidens aber iſt ihr Zuſtand in der Natur. 2) Die Cauſalität der intelligibeln Welt iſt die vernünftige Handlung der Perſon, jedes Unvernünftige dagegen iſt eine Sache und exiſtirt nur als ein praktiſch Abhängiges. 3) Die Wechſelwirkung in dieſer Welt iſt die zwiſchen vernünftig wollenden Weſen, ihre Kategorieen ſind alſo die Verbindlichkeit und das Recht. Hieraus ergeben ſich folgende drei Principien der Zweckgeſetzgebung für die intelligible Welt. Erſtlich der praktiſche Grundſatz der Subſtanzialität oder der Grundſatz der perſönlichen Selbſtändigkeit: jede Intelligenz hat einen abſoluten Werth der perſönlichen Würde, ihren Zuſtänden in der Natur dagegen kommt ein endlicher Werth zu, welcher größer oder kleiner ſein kann. Zweitens der praktiſche Grundſatz der Cauſalität oder der Grundſatz der perſönlichen Unabhängigkeit und äußeren Freiheit: jedes vernünftige Weſen als Perſon exiſtirt als Zweck an ſich, jede Sache aber als bloßes Mittel. Drittens der Grundſatz der menſchlichen vernünftigen Wechſelwirkung oder der Grundſatz der Gerechtigkeit und perſönlichen Gleichheit: alle Perſonen beſitzen die gleiche Würde, ſo daß zwar jede Sache, niemals aber eine Perſon als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf [1]).

492. Der ſpeculativen Form nach können wir die nothwendige vollendete Einheit des Weltalls oder der Gemein-

[1]) Krit. d. Vern. §. 203 u. 204. Handb. der prakt. Philoſ. 1. Th. 1ſt. Bd. §. 6. u. 37 — 39.

ſchaft aller Dinge nur durch die Idee einer abſoluten Urſache der Welt denken, durch welche die Nothwendigkeit der Geſetze beſteht und die Unterordnung der Weſen unter die Geſetze mit Nothwendigkeit feſtgeſetzt iſt. So beſtimmt ſich uns zunächſt auf ſpeculative Weiſe die Idee von Gott. Wir dürfen aber Gott nicht bloß als den Schickſalsordner oder als den Geſetzgeber der Natur denken, ſondern wir ſollen an ihn als an den lebendigen Urheber alles Lebens glauben, nach einer Idee, welche nicht in Begriffen, ſondern lediglich in den Gefühlen der religiöſen Ueberzeugung lebt. Denn nur die Geiſteswelt in ihrer Selbſtändigkeit iſt uns von ewiger Bedeutung. Von der idealen Auffaſſung des Menſchenlebens nach ſittlichen Ideen ausgehend ſucht der Gedanke ſeine Vollendung in der Zuſammenfaſſung des Ganzen zur Welteinheit, und kann in der Idee von Gott nur den höchſten Geiſt denken, welcher der ewige Urheber alles Lebens iſt. Wir beſtimmen dieſe Idee praktiſch, indem wir durch die Heiligkeit des Urweſens das Ideal des ewig Guten in der Welt verwirklicht glauben. Der Glaube an die beſte Welt iſt das reinſte Eigenthum der religiöſen Anſicht der Dinge, aber eben darum auch keiner wiſſenſchaftlichen Entwicklung fähig, ſondern muß ganz der „äſthetiſchen Weltanſicht" überlaſſen werden, welche in dem Schönen und Erhabenen der Natur außer uns, ſo wie im Innerſten des eigenen Lebens die ewige Güte ahnet [1]).

493. Die äſthetiſche Idee, die wir bei aller Beurtheilung des Schönen und Erhabenen im Auge haben müſſen, vereinigt zwei Beſtimmungen in ſich. Zunächſt erfodert ſie die bloß anſchauliche Darſtellung eines nicht für die Reflexion, ſondern nur für die Einbildungskraft gegebenen Gegenſtandes. Ferner ſoll dieſe Darſtellung durch ihre freie Form

[1]) Metaph. §. 94 — 96. Krit. d. Vern. §. 220.

gefallen, welche nach keinem Begriff und keiner Regel des Verſtandes, ſondern bloß nach dem Gefühle der äſthetiſchen Urtheilskraft beurtheilt werden kann. Daher iſt für das rein äſthetiſche Wohlgefallen keine Regel der Kritik möglich, ſondern hier beruht alles auf einem Machtſpruche des Einzelnen, wo es dem guten Glück überlaſſen bleibt, wie weit die Menſchen in ihren Urtheilen übereinſtimmen. Das gemeine Intereſſe der Geſchmacksurtheile gründet ſich nur auf die Anfoderungen einer freien Unterhaltung und jede einzelne lebendig anſchauliche Darſtellung genügt ihm. Dagegen iſt das höhere Intereſſe des Geſchmackes von religiöſem Urſprunge. Wir betrachten das unendliche Spiel der Naturformen als ein den Geſetzen des Schönen und Erhabenen unterworfenes und erheben uns zu der äſthetiſchen Weltanſicht, welche nichts Anderes iſt, als eine äſthetiſche Unterordnung der Natur oder vielmehr des Weſens der Dinge, wie es uns erſcheint, unter die Glaubensideen. Die eigenthümliche metaphyſiſche Form dieſer Ueberzeugungsweiſe liegt in der bezeichneten Unterordnung der Dinge. Die religiöſen Ideen vom Zwecke der Welt ſind keiner begreiflichen, wiſſenſchaftlichen Entwicklung fähig, ſondern ſie leben für das Gefühl unſeres Geiſtes in den unausſprechlichen Begriffen der Schönheit. Die Glaubensſätze aus der praktiſchen Beſtimmung der Ideen der Vollendung geben uns nur die Andeutungen der Religionsgeheimniſſe. Die Ahnung erkennt in der äſthetiſchen Auffaſſung die Schönheit der Erſcheinungen an und ordnet den Wechſel der Erſcheinungen ſomit unter die Ideen der Vollendung, aber ohne ihn aus denſelben verſtehen zu können. Dieſe Unbegreiflichkeit bleibt bei allen idealen Ueberzeugungen, denn die Glaubensidee weiſt uns nur hinweg von den Schranken der Erſcheinung nach dem ewig Vollendeten hin. Daß wir aber dennoch ahnend in der Schönheit die ewige Bedeutung des erſcheinenden Lebens anerkennen, geſchieht durch jenen im Selbſtvertrauen

unſeres Geiſtes auf ſeine Wahrhaftigkeit gegründeten leitenden Gedanken: es ſei die ewige Wahrheit, die uns zur Erſcheinung werde. Dieſer Gedanke kann für ſich nicht ausgeſprochen, nicht zum verbindenden Mittelbegriffe zwiſchen der logiſchen und der äſthetiſchen Idee ausgebildet werden, ſondern er gibt nur dem Gefühle ſein unausſprechliches Princip der Schönheitsidee. In dieſem Sinne gilt die ganze Beurtheilung der Erhabenheit und Schönheit äußerer Naturerſcheinungen, in dieſem Sinne gilt auch der Grundgedanke der ganzen ſittlichen Auffaſſung des Lebens in Pflicht und Liebe, ja es zeigt ſich dieſes Geheimniß der religiöſen Ideen ſogar in der inneren Naturlehre. Denn wir finden bei unſrer politiſchen Anſicht der Dinge, daß dem Menſchen bloß eine myſtiſche Geiſtesgemeinſchaft vergönnt ſei, indem menſchlich der Geiſt einen Geiſt außer ſich nur auf eine geheimnißvolle Weiſe vermittelſt der Körperformen anzuerkennen vermag [1]).

494. Die Unterordnung der Naturerſcheinung unter die äſthetiſchen Ideen hat zwei Geſtalten. Entweder gehen wir von der natürlichen Anſicht der Dinge aus, und beurtheilen dieſe nach jenen Ideen in der „Kunſtanſchauung der Natur“. Oder wir ſuchen eine bildliche veranſchaulichende Darſtellung der religiöſen Ideen ſelbſt in einer „äſthetiſchen Symbolik“. Was zuerſt die Kunſtanſchauung der Natur betrifft, ſo wird es dem philoſophiſch gebildeten Geſchmacke deutlich, wie in ihr die religiöſen Ideen äſthetiſch aufgefaßt erſcheinen. Es beziehen ſich nämlich auf die drei Ideen der Religionslehre, 1) auf die intelligible Welt als Reich der Zwecke, 2) auf den Widerſtreit des Guten und Böſen unter der Idee der Freiheit, und 3) auf die Gottheit als Ideal des höchſten Gutes folgende Abſtufungen der äſthetiſchen Ideen. Die erſte Claſſe

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 225 u. 247. Metaph. §. 103.

bilden die „epiſchen und idylliſchen", wie die Dichtung ſie in allen Uebergängen von der Idylle zum höchſten Epos, auch im Romane, darſtellt. In ihnen erſcheint die reinſte äſthetiſche Weltanſicht und ſpricht die „Begeiſterung" ſich aus. Zur zweiten Claſſe gehören die „tragiſchen und komiſchen", welche auf dem Streite des Zweckwidrigen mit dem Zweckmäßigen in der Natur und auf der Erhebung der Freiheit beruhen, wodurch ſie in einem beſtimmten Verhältniſſe zu der zweiten religiöſen Idee ſtehen. „Demuth und Reſignation" geben ſich in ihnen kund. Die dritte Claſſe beſteht aus den „lyriſchen" Ideen, welche in rhythmiſchen und muſikaliſchen Bewegungen das Ideal der göttlichen Weltregierung ſelbſt zu berühren ſtreben, und in denen „Andacht und Anbetung" ſich ausdrücken. Durch dieſe drei Formen der epiſchen, dramatiſchen und lyriſchen äſthetiſchen Idee erfolgt die vollſtändige religiöſe Unterordnung des Weſens der Dinge unter das höchſte ideale Princip des Zweckes, indem wir die erſcheinende Zweckmäßigkeit in der Natur nach der erſten Form unterordnen, in der erſcheinenden Zweckwidrigkeit uns doch nur der Ueberlegenheit der Idee über das Endliche bewußt werden, und deshalb dieſe Zweckwidrigkeit als eine bloß anſcheinende tragiſch, elegiſch oder komiſch verwerfen [1]). Aus der Kunſtanſchauung der Natur entſpringt vornehmlich auch die allein richtige äſthetiſche Be-

[1]) So ſind, fügt Fries in dichteriſch begeiſterter Sprache hinzu, in der äſthetiſchen Weltanſicht der Religion alle Widerſprüche der Speculation zu einer Harmonie des Lebens verſöhnt. Allgewaltig ſtrömt durch die Zeit die Grundmelodie der Sphärenmuſik; auch alle Diſſonanzen klingen aufgelöſt mit ein in die Weltaccorde und heben nur die Kraft ihrer Harmonie, indem die drei äſthetiſchen Grundſtimmungen des Geiſtes, Begeiſterung, Reſignation und Andacht, Sieg, Heldentod und Opfer in ein einziges Leben zuſammentönen nach der ewigen Zahl unerforſchtem, heiligen Geſetz.

urtheilung der Zwecke in der Geſchichte der Menſchen. Hinſichtlich auf die religiöſe Symbolik gilt die Wahrheit, daß durch die religiöſen Ideen nur nothwendige Geheimniſſe unſeres Geiſtes angedeutet werden und daß jeder ihrer Ausſprüche ein bildlicher iſt. Für eine ſolche Symbolik beſitzen aber Wenige genug Kraft und Bildung des Geiſtes, um ihre Beurtheilungen nach reinem Geſchmack, nach Geſetzen des Schönen und Erhabenen ohne Verfälſchung mit gewiſſen nur ſubjectiv angenehmen Gefühlsſtimmungen anzuſtellen. Daher finden ſich hier ſo mancherlei Vorſtellungsarten, als es irgend Stimmungen des Gefühles und der Phantaſie gibt [1]).

c. Stellung der Frieſiſchen Lehre zu der Kantiſchen und zur Philoſophie überhaupt.

495. Für die Beurtheilung des von Fries Geleiſteten iſt ein doppelter Geſichtspunct zu unterſcheiden und zu verbinden. Theils kommt das Verhältniß ſeiner Lehre als einer Fortbildung zu dem Kantiſchen Vorgang in Betracht. Theils iſt hiermit zugleich die Stellung in's Auge zu faſſen, welche ihr in der Geſammtentwicklung der ueueren Philoſophie überhaupt unter den gleichzeitigen Philoſophemen unſres Jahrhunderts angehört. Was das Erſte betrifft, ſo dürfte Fries mit Recht ſich deſſen bewußt ſein, daß er die von ihm bemerkten und bezeichneten Mängel in dem Kantiſchen Kriticismus wirklich verbeſſert habe. Es iſt ihm unſtreitig gelungen, in ſeiner Zergliederung der theoretiſchen und praktiſchen Vermögen des menſchlichen Geiſtes die wahre Grundlage und den eigentlichen Standort der Erkenntnißtheorie ſeines Vorgängers, worüber dieſer ſich unklar geblieben, mit Deutlichkeit zu erfaſſen und hervorzuheben. Es iſt ihm gelungen, das empiriſch pſychologiſche Fundament des ſubjectiven Idealismus als ſolches geltend zu machen

[1]) Krit. der Vern. §. 250.

und feſtzuſtellen und dieſes Syſtem in allen Theilen zu einer vollſtändigeren Entwicklung und folgerichtigeren Ausführung zu erheben. Hierdurch hat er den wohlbegründeten Ruhm ſich erworben, der ausgezeichnetſte und verdienſtvollſte unter den der Richtung des Meiſters im Weſentlichen treu gebliebenen Anhängern ſeiner Schule zu ſein, und ſeiner fleißigen und umſichtigen Behandlung des ganzen von ihm anerkannten Umfanges der philoſophiſchen Probleme iſt als einer unläugbaren Vervollkommnung der Methode und des Inhaltes der vorzugsweiſe ſo genannten kritiſchen Philoſophie ein unvergänglicher ehrenvoller Platz in der Geſchichte unſrer Wiſſenſchaft geſichert. Insbeſondre iſt auch dieſer Theil ſeines Verdienſtes rühmend hervorzuheben, daß er die Sphäre der empiriſchen Pſychologie in vielen einzelnen Puncten durch ſorgfältige Beobachtungen und ſcharfſinnige Bemerkungen bereichernd und anregend gefördert.

496. Hiernach zeigt ſich bei Fries, gegenüber den gleichzeitigen Urhebern und Fortbildnern philoſophiſcher Syſteme, auf der einen Seite ein entſchiedener Vorzug des kritiſchen Strebens ſeiner Unterſuchungsweiſe. Er allein unter den unmittelbaren Schülern und nächſten Nachfolgern Kant's hat dies Erfoderniß in der ganzen Bedeutung und Ausdehnung deſſelben erfaßt und zu erfüllen geſtrebt, daß eine ſyſtematiſch gründliche und vollſtändige Erörterung der Einrichtung und Beſchaffenheit, des Umfanges und der Schranken, der Hauptarten und der Einheit des menſchlichen Erkennens der Aufführung eines metaphyſiſchen Lehrgebäudes vorangehen muß, und hat es begriffen, daß eine ſolche Nachweiſung ſich nicht zu Stande bringen läßt, ohne die geſammte Organiſation unſres ſinnlich-intellectuellen Lebens der Erforſchung zu unterziehen. Auf der andern Seite mußte die Vorſtellungsart des ſubjectiven Idealismus, welche von der Erfindungskraft Kant's zuerſt geſtaltet und

durch die große Zahl ſeiner Schüler eine Zeitlang zur vorherrſchenden unter unſren Sprachgenoſſen gemacht erſt durch Fries zu ihrem vollen Rechte, zu ihrer vollſtändigen Durchbildung gelangte, bei dem raſchen Fortſchreiten des philoſophiſchen Bewußtſeins in unſrem Vaterlande bald dem höheren Standpuncte des Ideal-Realismus weichen. Ihr trat ſchon im Anfang dieſes Jahrhunderts die großartige Anſchauung der Identität des Idealen und des Realen ſiegberechtigt entgegen, welche zwar ohne eine wiſſenſchaftliche Entwickelung ihrer erkenntnißtheoretiſchen Grundlagen und in der noch einſeitigen Richtung des Pantheismus, aber mit einem genialen Geiſtesblick und mit einem kühnen Fluge der Speculation von Schelling eingeführt und von Hegel vermittelſt einer höchſt originellen und tiefſinnigen Methode zu einem dogmatiſtiſchen Syſtem verarbeitet wurde. Gegenüber dem einmal ergriffenen, wenn gleich noch nicht gehörig durchgeführten Geſichtskreis des Ideal-Realismus — den von den pantheiſtiſchen Trübungen zu befreien und in ſeiner Reinheit und wahren Bedeutung ſowohl erkenntnißtheoretiſch zu befeſtigen, als metaphyſiſch geltend zu machen die philoſophiſche Hauptaufgabe der Gegenwart iſt — konnte die Unzulänglichkeit und Unwahrheit des Subjectivismus mit der ihm eigenthümlichen engen Beſchränkung des philoſophiſch Erkennbaren, mit ſeiner Vernichtung der eigentlichen Metaphyſik und mit ſeiner dualiſtiſchen Trennung aller ſich gegenſeitig ergänzenden Beſtimmungen der Wirklichkeit, die aus dem logiſchen Geſichtspunct als Gegenſätze erſcheinen, nicht länger dem tiefer eindringenden ſpeculativen Verſtändniß ſich entziehen. Es ergab ſich, daß alle dieſe in der Kantiſch-Frieſiſchen Theorie angenommenen Spaltungen des Seins und des Denkens, des Dinges an ſich und der Erſcheinung, der materialen und der formalen Beſtimmungen des Wahrnehmbaren, des Gehaltes und der Form des Bewußtſeins, der natürlichen und der idealen Anſicht der Dinge,

der äußern und der innern Erfahrung, der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit der Einzelweſen, der Natur und des Geiſtes nicht nur nicht zureichen zu einer die vernünftige Cauſalbetrachtung befriedigenden Erklärung des Weſens unſrer Perſönlichkeit, der Thatſachen unſres Bewußtſeins und der Stellung der Menſchheit in der Ordnung der Wirklichkeit, ſondern auch dem Denken ſolche Aufgaben ſtellen und ſolche Begriffe vorhalten, welche nur in einem täuſchenden verworrenen, Vorſtellen aufgefaßt, aber nicht wahrhaft vollzogen, nicht zu einem wahren Eigenthum des philoſophiſchen Denkens und Verſtehens erhoben werden können. So iſt es, um aus der Geſammtmenge der ſubjectiviſtiſchen trennenden Unterſcheidungen nur ein einziges Beiſpiel hervorzuheben, von welchem ohne Schwierigkeit die Anwendung auf die übrigen gemacht werden kann, durchaus unmöglich, dies wirklich zu denken, daß die Zeit bloß die ſubjective Form der Anſchauung unſrer eignen Seelenzuſtände ſei. Denn wie wir auch einen Gegenſatz zwiſchen den Dingen an ſich und den erſcheinenden Dingen beſtimmen mögen, ſo findet für uns die intellectuelle Nothwendigkeit Statt, uns ſelbſt unſrem wahren Werth und Sein nach für Individuen anzuerkennen, welche in ihrem geiſtigen, wie in ihrem ſinnlichen und leiblichen Leben der Entwicklung und dem Anderswerden unterworfen ſind. Folglich iſt es für uns auf dem transcendentalen Standpunct eben ſo unerläßlich, als auf dem empiriſchen, die Veränderung und mithin auch die Zeit als eine objective Realbeſtimmung des eignen Daſeins und überhaupt des menſchlichen Lebens zu denken und zu erkennen. Eben ſo durchaus nothwendig iſt es für unſre Intelligenz auf beiden Standpuncten, den Charakter der objectiven Realität unſrer Wechſelwirkung mit andern Einzelweſen, ferner der Cauſalität, dem Daſein, der Einheit und der Vielheit, kurz allen den univerſellen Beſtimmungen des Wirklichen beizulegen, welche Fries mit Kant

nur für ſubjective Formen der Syntheſis unſres Vorſtellungsſtoffes gelten laſſen will.

5). Krug.

497. Einen angeſehenen Platz in der Kantiſchen Schule und eine von uns mit einer anerkennenden dankbaren Erwähnung zu berückſichtigende Bedeutung in der Wirkſamkeit der Philoſophie unſres Jahrhunderts behauptete Wilhelm Traugott Krug [1]) durch den kräftigen Antheil, den er vermittelſt ſeiner zahlreichen Schriften [2]) an der Verbreitung und erläuternden Darſtellung der Lehrbegriffe des Kriticismus genommen, wie auch durch eine populäre, in dem ächten

---

[1]) geboren zu Radis bei Wittenberg 1770, ſeit 1794 Privatdocent, ſpäter Adjunct der philoſophiſchen Facultät daſelbſt, erhielt 1801 eine außerordentl. Profeſſur in Frankfurt an d. O., ward 1805 ordentl. Profeſſor in Königsberg; ſeit 1809 bis zu ſeinem Tode bekleidete er die ordentliche Profeſſur der theoretiſchen Philoſophie zu Leipzig. Er hatte an Deutſchlands Freiheitskriegen Theil genommen und war nach Beendigung derſelben als Rittmeiſter aus dem Militärdienſt entlaſſen worden. Er ſtarb am 13. Januar 1842. Sein Leben iſt von ihm ſelbſt beſchrieben in den beiden biographiſchen Darſtellungen: 1) Meine Lebensreiſe u. ſ. w. von Urceus 1825, und 2) Krug's Lebensreiſe in ſechs Stationen 1842.

[2]) Unter dieſen ſind als ſyſtematiſch wiſſenſchaftliche Darſtellungen die bemerkenswertheſten: Fundamentalphiloſophie oder urwiſſenſchaftliche Grundlehre, Züllich. u. Freiſt. 1803, 2t. verb. u. verm. Aufl. 1819. Syſtem der theoretiſchen Philoſophie, 1ſt. Th. Denklehre, 2t. Th. Metaphyſik oder Erkenntnißlehre, 3t. Th. Aeſthetik oder Geſchmackslehre, Königsb. 1806—10, 2t. verb. u. verm. Aufl. 1819—23. Syſtem der praktiſchen Philoſophie, 1ſt. Th. Rechtslehre, 2t. Th. Tugendlehre, 3t. Th. Religionslehre, Königsb. 1817—1819.

freiſinnigen Geiſte dieſer philoſophiſchen Richtung geführte Vertheidigung der Rechte der Vernunft in den Angelegenheiten des Staates und der Kirche. Was dagegen ſeinen Verſuch einer Begründung und Fortbildung des von Kant Gegebenen betrifft, ſo hat derſelbe eines eben ſo glücklichen Erfolgs ſich nicht zu erfreuen gehabt. Seine Abſicht, eine gemeinſchaftliche Grundlage für die theoretiſche und für die praktiſche Philoſophie aufzuſtellen, in ſeiner von ihm ſogenannten „urwiſſenſchaftlichen Grundlehre“ ausgeführt, entſpricht nicht den Anfoderungen, welche in der Natur dieſer Aufgabe liegen, und bleibt unterhalb der Sphäre des philoſophiſchen Denkens in dem Geſichtskreiſe des gemeinen Verſtandes ſtehen. Er unterſcheidet in jener Darſtellung ein Princip, wodurch, als durch ihre Grundbedingung, die ganze philoſophiſche Erkenntniß erſt möglich werde, und welches er das „Realprincip“ der Philoſophie nennt, von anderen Principien, auf denen die Ableitung eines Lehrſatzes aus dem anderen und die Gültigkeit der mit einander zuſammenhängenden philoſophiſchen Erkenntniſſe beruhe, und denen er den Namen der „Idealprincipien“ ertheilt. Das „Ich, inwiefern es ſich ſelbſt zum Gegenſtande der Erkenntniß macht“, gilt ihm für jenes Realprincip. Die Idealprincipien beſtimmen nach ihm theils den Gehalt, theils die Geſtalt des philoſophiſchen Wiſſens, und ſind daher theils „materiale“, theils „formale“. Für die erſteren erklärt er die „Thatſachen des Bewußtſeins“, für die letzteren die „Geſetze der menſchlichen Geiſtesthätigkeit“, inſofern die einen und die anderen in Begriffen aufgefaßt und durch Worte dargeſtellt werden.

498. Das Bewußtſein, behauptet er, iſt eine „Syntheſis des Seins und des Wiſſens im Ich“, und bei jedem beſonderen Bewußtſein findet eine beſtimmte Art dieſer Syntheſis Statt. Solche unaufhörlich in uns wechſelnde be-

ſtimmte Syntheſen des Seins und des Wiſſens würden gar nicht möglich ſein, wenn nicht Beides urſprünglich a priori in uns verknüpft wäre, wenn nicht ſchon vor allem Wechſel von Beſtimmungen des Bewußtſeins das Sein und das Wiſſen in einem ſolchen Verhältniſſe ſtänden, daß ſich Beides wechſelſeitig auf einander beziehen und durch einander beſtimmen kann. Jede beſtimmte Syntheſis von Beiden, welche in irgend einem Zeitpunct in uns vorkommt, weiſet uns alſo in der Reflexion über uns ſelbſt auf eine urſprüngliche aprioriſche Verknüpfung des Seins und des Wiſſens im Ich als auf ihre Bedingung zurück. Dieſe muß für eine „urſprüngliche Thatſache" gelten, welche ſich in keinem einzelnen Momente der Zeit als ein Factum nachweiſen läßt, ſondern jedem beſondren Zeitmoment, in welchem wir uns eines Gegenſtandes bewußt ſind, vorhergeht. Sie kann auch die „transcendentale" genannt werden, zum Unterſchiede von jeder beſtimmten Syntheſis, welche lediglich empiriſch iſt, weil ſie in der Zeitreihe erſcheint und zum Zuſammenhange der Erfahrung gehört. Da in, mit und vermöge der urſprünglichen Syntheſis das Bewußtſein überhaupt gebildet wird und beginnt, und da ohne ſie auch alle übrige Thatſachen des Bewußtſeins gar nicht Statt finden würden, ſo muß ſie für die „Urthatſache des Bewußtſeins" gelten. Als ſolche iſt ſie der „abſolute Grenzpunct des Philoſophirens". Jede philoſophiſche Forſchung, welche über dieſen Grenzpunct hinausgeht, welche die Möglichkeit jener Syntheſis ſelbſt zu erklären und zu begreifen ſucht, muß ſich in grundloſe Speculationen und leere Träumereien verlieren, in ihren Vorausſetzungen willkürlich und in ihren Behauptungen anmaßend, alſo transcendent werden, weil ſie das Transcendentale ſelbſt überfliegen will. Die urſprüngliche Syntheſis des Seins und des Wiſſens iſt etwas ſchlechthin Unbegreifliches. Es iſt durchaus unerklärbar, wie und wodurch das Sein und das Wiſſen in uns verknüpft ſein

kann. Unſer Inneres zeigt uns bloß, daß Beides in uns verknüpft iſt, ſobald wir uns einer Sache bewußt ſind. Es iſt einleuchtend, daß Beides urſprünglich oder vor allem beſtimmten Bewußtſein in uns verknüpft ſein mußte, weil ſonſt kein beſtimmtes Bewußtſein hätte Statt finden können. Folglich iſt auch die Anerkennung jener Unbegreiflichkeit und die hieraus entſtehende freiwillige Beſchränkung der Speculation auf jenen Grenzpunct die unumgänglich nothwendige Bedingung eines glücklichen Erfolges im Philoſophiren. Mit dieſer Anerkennung entſteht ein die Einſeitigkeiten und Mängel des Realismus und des Idealismus vermeidendes drittes Syſtem der Philoſophie, welches am paſſendſten der „transcendentale Synthetismus" genannt werden kann. Denn es behauptet eine trancendentale Syntheſis des Realen und des Idealen, und iſt folglich trancendentaler Realismus und transcendentaler Idealismus in urſprünglicher und eben darum unzertrennlicher Vereinigung [1]. Vermöge dieſer Syntheſis iſt der Satz: „ich erkenne", gleichgeltend dem Satz: „es gibt ein Reales, dem gewiſſe Vorſtellungen in uns entſprechen und welches eben durch dieſe Vorſtellungen von uns erkannt wird." Die Vorſtellung der Realität ſelbſt iſt daher die Urvorſtellung, welche jeder Erkenntniß zum Grunde liegt, ſie iſt die Urkategorie, welche an die Spitze aller Kategorieen geſtellt werden muß. Sie kann nicht durch andere Vorſtellungen erklärt und begriffen werden, ſondern iſt in und mit der Erkenntniß und durch dieſelbe von jedem Erkennenden mit unmittelbarer Klarheit zu ergreifen.

499. Mit dieſen angeblichen transcendentalen Grundbeſtimmungen verbindet Krug unmittelbar die Kantiſche Unterſcheidung des Stoffes und der Form in unſerem Erken-

---

[1]) Vergl. Krug's Fundamentalphiloſophie, 2t. Aufl. Elementarl. 2t. Abſchn. 1ſt. u. 2t. Hauptſt.

nen. Er behauptet mit Kant: dasjenige, was in der Erkenntniß bloß formal ſei, müſſe aus der Selbſtthätigkeit unſeres Geiſtes hervorgehen, dagegen das Materiale in der Erkenntniß werde dem Geiſte durch den Gegenſtand gegeben. Nach dem Inhalte des oberſten Erkenntnißgeſetzes komme Alles, was unſere Intelligenz vermöge ihrer urſprünglichen Handlungsweiſe an einem realen Ding erkenne, demſelben zu, inwiefern es ein Erkenntnißgegenſtand ſei, und könne daher über daſſelbe allgemeingültig ausgeſagt werden. Ob aber das Erkannte auch dem Dinge zukomme, inwiefern dieſes nicht unſer Erkenntnißgegenſtand ſei, mithin als „Ding an ſich“ gedacht werde, ſei eine unbeantwortliche transcendente Frage. Das „Ding an ſich“ ſei ein in transcendentaler Hinſicht nothwendig vorausgeſetztes, aber uns völlig unbekanntes Etwas, und der Begriff deſſelben ein bloßer Grenzbegriff der Erkenntniß, durch welchen diejenige nothwendige Schranke angedeutet werde, innerhalb welcher allein unſere Intelligenz wirkſam ſein und dem Erkennen ein wahrhafter Gehalt zugeſichert werden könne [1]).

500. Durch den nachgewieſenen Hauptgedanken der Krug'ſchen Verknüpfungslehre werden die tieferen bedeutenderen erkenntnißtheoretiſchen Aufgaben und Unterſuchungen abgewieſen, aus deren Bedürfniſſe das Weiterforſchen und das Fortſchreiten nach Kant in der deutſchen Philoſophie hervorging, und ſomit iſt überhaupt durch Krug's Begründungsverſuch die Kantiſche Lehre eben ſo ſehr verflacht, als populariſirt worden. Wenn Fichte den Mittelpunct jener Probleme in der Frage bezeichnete, „wie ein Objectives zu einem Subjectiven, ein Sein für ſich zu einem vorgeſtellten werden möge“, ſo antwortet Krug: dies eben ſei ſchlechthin

[1]) Vergl. Krug's Metaphyſik oder Erkenntnißlehre, 2t. Aufl. 1ſt. Th. 1ſt. Abſchn. §. 10—14.

unerforſchlich und unbegreiflich und laſſe ſich nur als eine gegebene Thatſache auffaſſen. Auch in der Darſtellung der einzelnen Theile ſeines Syſtems der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie gibt Krug nichts Eigenthümliches von philoſophiſch wiſſenſchaftlichem Werthe, ſondern er bekundet hier überall in der Anlage und in der Ausführung ſeines Gedankenganges ſowohl ſeine Abhängigkeit von den durch Kant vorgezeichneten Anſichten, Unterſcheidungen und Definitionen, als auch ſeine Tendenz, die eigentliche Philoſophie zu einer ſogenannten Lebensphiloſophie oder Philoſophie des gemeinen Menſchenverſtandes herabzuſtimmen.

3. Verhältniſz der Kantiſchen Philoſophie zur unkritiſchen Unmittelbarkeitslehre und zum Skepticismus.

501. Die von den Skeptikern der vor-Kantiſchen Zeit, namentlich von Hume vermittelſt mancherlei vereinzelter Bemerkungen ohne den Verſuch einer umfaſſenden wahrhaft wiſſenſchaftlichen Ergründung der Natur und Organiſation des menſchlichen Erkenntnißvermögens vertheidigte Anſicht: daß kein metaphyſiſches Wiſſen, keine ſpeculative Vernunfterkenntniß von dem allumfaſſenden Cauſalzuſammenhange der Wirklichkeit erreichbar ſei, ward durch Kant und Fries auf dem Wege der ſorgfältigſten und ſchwierigſten Unterſuchungen als Reſultat einer nach Vollſtändigkeit ſtrebenden Theorie des erkennenden und handelnden Geiſtes geltend gemacht. Es iſt hierdurch einleuchtend geworden, daß nur vermittelſt einer ſolchen Methode die in Rede ſtehende Anſicht einen Anſpruch auf Gehör und auf einen wiſſenſchaftlichen Charakter zu machen berechtigt iſt, und daß nur auf eine ſolche Baſis geſtützt die Negation der Metaphyſik, indem ſie aufhört, ein bloßer Skepticismus oder Antidogmatismus zu ſein, und zum Kriticismus wird, einen philoſophiſchen Gehalt und Werth gewinnt. In dieſem Sinne dürfen namentlich die Lehren Jacobi's, Bouterweck's und Schulze's, welche der Kantiſchen Periode angehörig den Umfang des menſchlichen Erkennens ohne tieferes Eingehen in die erkenntnißtheoretiſchen Forſchungen auf eine unzulängliche Art beſchränkend zu beſtimmen ſuchen, nur als Verſuche betrachtet werden, die

auf einem durch Kant bereits überwundenen Standort ſich befinden und den Erforderniſſen ihrer Zeit nicht entſprechen. Dies Unzulängliche hier vermittelſt einer kurzen Bezeichnung des Charakteriſtiſchen jener Lehren nachzuweiſen hat darin für uns ſeine Angemeſſenheit, weil hierdurch der von Kant und ſeiner Schule gewonnene Fortſchritt in der Behandlung der philoſophiſchen Probleme deutlicher in's Auge fällt. Außerdem ſind von nun an lediglich die über den Geſichtskreis der Kantiſchen Schule wirklich hinausgehenden und nach den Leiſtungen derſelben als Momente der Fortentwicklung des philoſophiſchen Bewußtſeins bedeutenden Philoſopheme in unſerer Schilderung hervorzuheben, und demnach auch die ſeit Kant außerhalb Deutſchlands zum Vorſchein gekommenen Bemühungen in unſerem Fache als einer ſolchen Bedeutung entbehrend hier mit Stillſchweigen zu übergehen. Wir erwähnen der Zeitfolge gemäß zuerſt die ſogenannte Gefühls- und Glaubensphiloſophie Jacobi's, und betrachten hierauf die ihr verwandte Unmittelbarkeitslehre Bouterwek's und den Schulze'ſchen Antidogmatismus.

---

1). Jacobi.

502. Der philoſophiſche Gehalt und Werth mangelt den antidogmatiſchen Beſtrebungen, mit denen Friedrich Heinrich Jacobi [1]) als Gegner alles ſpeculativen, auf die Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen gerichteten Forſchens während des langen Zeitraumes ſeiner literariſchen Wirkſamkeit ſich erwieſen hat. Die ſcharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit der geiſtigen Individualität dieſes ausgezeichneten, geiſt- und gemüthvollen Schriftſtellers gab ihm den Beruf, in ſchöner und kräftiger Redeweiſe als ein Repräſentant der edelſten Geſinnungen der Religioſität und Sittlichkeit aufzutreten, machte ihn aber zu jeder poſitiv fördernden Theilnahme an den Verhandlungen im Gebiete der eigentlichen oder wiſſenſchaftlichen Philoſophie unfähig. Seine ganze die Philoſophie berührende und negirende Lehre beruht auf einigen Behauptungen über die Schranken des menſchlichen Erkennens und über die Unmittelbarkeit des religiöſen und ſittlichen Be-

---

[1]) geb. zu Düſſeldorf den 25. Januar 1743. Seine jüngeren Lebensjahre brachte er dort und auf ſeinem benachbarten Gute Pempelfort zu, nachdem er in Genf ſeine Studien vollendet, eine Zeitlang das Amt eines Jüliſch-Berg'ſchen Kammerraths verwaltet und den Titel eines Geheimen Raths erhalten hatte. Durch die Kriegsunruhen in Folge der franzöſiſchen Revolution 1794 vom Rhein vertrieben begab er ſich in das Holſtein'ſche und lebte eine Reihe von Jahren in Eutin, bis er 1805 die Stelle des Präſidenten an der neu geſtifteten Akademie der Wiſſenſchaften zu München übernahm. Hier ſtarb er am 10. März 1809.

wußtſeins, welche zwar unſre Theilnahme gewinnen durch die in ihnen ausgedrückte höchſt intereſſante und liebenswürdige Individualität, welche aber die Philoſophie zu fördern keineswegs im Stande ſind, da ſie in ihrer Auseinanderſetzung durchaus nur als individuelle Vorſtellungen hervorgetreten ſind und jeder tieferen ſowohl erkenntnißtheoretiſchen als metaphyſiſchen Begründung entbehren, durch welche ſie einen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit hätten erwerben können. Daher konnte es nicht fehlen, daß ſie den Angelegenheiten und dem wahren Intereſſe der Philoſophie, ſtatt förderlich, vielmehr nachtheilig ſich erwieſen, indem das Anſehen eines Schriftſtellers von ſolchem Range und das Anziehende und Verführeriſche ſeines Beiſpieles manchen vorzüglichen Kopf zu ganz unzulänglichen Vorſtellungen über die Aufgaben der philoſophiſchen Wahrheitsforſchung, über das Verhältniß derſelben zu der intellectuellen Cultur im Allgemeinen und über das Vermögen und Unvermögen der forſchenden Vernunft verleitet, und ihn von gründlichen wiſſenſchaftlich philoſophiſchen Beſtrebungen abgehalten hat. Den proſaiſchen Ausdruck in unſerer Sprache beherrſchte Jacobi als Meiſter, jedoch in der Philoſophie war er eben ſowohl, wie in der Gelehrſamkeit überhaupt und wie in der Poeſie, nur Dilettant. Auch ſcheint es ihm allerdings an der Arbeitſamkeit und dem anhaltenden Fleiß gefehlt zu haben, ohne welchen ſelbſt das Genie in keinem gelehrten Fach etwas von entſchiedener und bleibender Wichtigkeit hervorzubringen vermag. Die Reihe ſeiner ſogenannten philoſophiſchen Schriften [1]) beſteht aus einer keinesweges beträchtlichen

[1]) Hierher gehören, — außer ſeinen beiden philoſophiſchen Romanen, nämlich der unvollendet gebliebenen „Briefſammlung Allwills“ und „Woldemar“, — 1) Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moſes Mendelsſohn, Bresl. 1785, 2te Aufl. 1789, 2) David Hume über den Glauben, oder

Anzahl gelegentlich entſtandener größerer und kleinerer Aufſätze, die mehr beurtheilend über fremde Gedanken ſich auslaſſen, als abhandelnd eigene entwickeln, und es iſt auffallend, daß ein langes Leben ihm auch nicht einen einzigen Zeitabſchnitt gebracht hat, in welchem er zur Ausführung einer größeren und wichtigeren Unternehmung in der Wiſſenſchaft gelangt wäre.

503. Eine Ueberſicht jener Meinungen Jacobi's über die Natur und die Beſchränktheit des menſchlichen Erkennens, welche das Fundament ſeiner Polemik gegen das Streben nach philoſophiſchem Wiſſen enthalten, macht es augenſcheinlich, wie ſehr ſie den Mangel und das Bedürfniß der Rechtfertigung, Unterſtützung und Bewährung an ſich tragen, die nur durch eine ſyſtematiſche, vollſtändig ausgeführte Erkenntnißtheorie ihnen hätte verliehen werden können. Er bezeichnet dies als ſeine „philoſophiſche Idioſynkraſie", daß er, ſolange er ſich ſeiner bewußt geweſen, mit keinem Begriffe ſich habe behelfen können, deſſen äußerer oder innerer Gegenſtand ihm nicht durch Empfindung oder durch Gefühl anſchaulich geworden ſei [1]. Dieſe Eigenthümlichkeit war es

Idealismus und Realismus, ein Geſpräch, Bresl. 1787, neue Aufl. Ulm, 1795, 3) Sendſchreiben an Fichte, Hamb. 1799, 4) Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen, u. ſ. w. im 3t. Hefte der Beiträge zur leichteren Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie, herausg. v. C. L. Reinhold, Hamb. 1802, 5) Von den göttlichen Dingen, Leipz. 1811. Dieſe Schriften nebſt mehreren kleineren Aufſätzen und vielen Briefen von und an Jacobi ſind geſammelt unter dem Titel „Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, 6 Bde. Leipz. 1812—1825." Als Anhang hierzu iſt der übrige Briefwechſel Jacobi's in 2 Bänden erſchienen, Leipz. 1825—27.

[1]) Idealismus und Realismus, Werke, 2t. Bd. S. 178.

vermuthlich, die ihn zu der Anſicht führte, daß einerſeits die „Empfindung", oder was ihm daſſelbe bedeutet, die „ſinnliche Anſchauung", und andererſeits das „Gefühl", welches ihm gleichgeltend iſt mit der „unmittelbaren Vernehmung des Ueberſinnlichen", und welches er in ſeinen ſpäteren Schriften auch die „rationale Anſchauung", die „Vernunftanſchauung" nennt, die beiden urſprünglichen Quellen unſrer Erkenntniß ausmachen. Er hat nämlich in ſeiner ſpäteren Lebensperiode zwar nicht ſeine weſentliche Annahme im Bezug auf den Urſprung unſerer Vernehmung des Ueberſinnlichen, aber ſeinen Sprachgebrauch hinſichtlich deſſen, was er „Vernunft" nennt, geändert. Hierüber erklärt er ſich folgendermaßen in der Vorrede zum zweiten Band ſeiner Werke, die zugleich eine Einleitung in ſeine ſämmtlichen philoſophiſchen Schriften ſein ſoll. Das Thier, behauptet er, vernimmt nur Sinnliches, der mit Vernunft begabte Menſch dagegen auch Ueberſinnliches, und er nennt dasjenige, womit er das Ueberſinnliche vernimmt, ſeine Vernunft, wie er das, womit er ſieht, ſein Auge nennt. Das Organ der Vernehmung des Ueberſinnlichen fehlt dem Thiere, und wegen dieſes Mangels iſt der Begriff einer bloß thieriſchen Vernunft ein unmöglicher Begriff. Dagegen kann es einen bloß thieriſchen Verſtand geben, der ſogar zuweilen den menſchlichen Verſtand zu übertreffen ſcheint. Der Menſch beſitzt jenes Organ, und nur mit demſelben und durch daſſelbe allein iſt er ein vernünftiges Weſen. Wäre das, was wir Vernunft nennen, bloß das Erzeugniß eines auf Sinneserfahrung ſich ſtützenden Reflexionsvermögens, ſo wäre alle Rede von überſinnlichen Dingen ein Geſchwätz. Die Vernunft als ſolche wäre grundlos, ein dichtendes Gedicht. Iſt ſie aber wahrhaft offenbarend, ſo wird durch ſie ein über den thieriſchen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wiſſender, ein menſchlicher Verſtand. Dieſe Anſicht, fügt er hinzu, ſei ihm erſt in ei-

ner ſpäteren Zeit vollkommen klar geworden, und damals, da er das Geſpräch über Idealismus und Realismus herausgegeben, noch durch den Nebel herrſchender Vorſtellungen getrübt geweſen. Mit allen ihm gleichzeitigen Philoſophen habe er „Vernunft“ genannt, was nicht die Vernunft ſei, das über der Sinnlichkeit ſchwebende bloße Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, welches unmittelbar aus ſich ſchlechterdings nichts offenbaren könne. Was aber die Vernunft wirklich und wahrhaft ſei, das Vermögen der Vorausſetzung des an ſich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuverſicht zu der objectiven Gültigkeit dieſer Vorausſetzung, habe er unter dem Namen der Glaubenskraft aufgeſtellt und über die Vernunft geordnet, was zu argen Mißverſtändniſſen Anlaß gegeben, und ihn ſelbſt in unüberwindliche Schwierigkeiten des Ausdruckes und der Darſtellung ſeiner wahren Meinung verwickelt habe.

504. Die zwei urſprünglichen Erkenntnißquellen, die Sinnesempfindung und das Geiſtesgefühl oder die Vernunftanſchauung ſtehen als ſolche einander gegenüber, und keine von beiden läßt ſich aus der anderen ableiten. Dabei befinden ſie ſich zu dem Verſtande, als dem Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe, und folglich auch zu der Demonſtration, in einem gleichen Verhältniſſe. Wider die ſinnliche Anſchauung, ſei es nun die empiriſche oder die reine, gilt kein Demonſtriren, da dieſes nur ein Zurückführen des Begriffes auf jene iſt, die ihn zu bewähren hat, und welche hinſichtlich auf die Naturerkenntniß als das Erſte und Letzte, als das unbedingt Geltende betrachtet werden muß. Aus demſelben Grunde gilt auch keine Demonſtration wider die Vernunftanſchauung, die uns Gegenſtände zu erkennen gibt, welche jenſeits der Natur ſich befinden, und uns ihrer Wirklichkeit und Wahrheit gewiß macht. Der Ausdruck „Vernunftanſchauung“ iſt für uns unentbehrlich, weil die Sprache

keinen anderen beſitzt, um die Art und Weiſe anzudeuten, wie dem Verſtande das den Sinnen Unerreichbare, jedoch wahrhaft Objective nur in überſchwenglichen Gefühlen kundgethan wird. Wer etwas zu wiſſen behauptet, muß unvermeidlich zuletzt auf Eins von dieſen beiden ſich berufen, entweder auf Sinnesempfindung oder auf Geiſtesgefühl. Von dem in geiſtigen Gefühlen Anerkannten ſagen wir, daß wir es „glauben". An Tugend, mithin an Freiheit, folglich auch an Geiſt und Gott, kann nur geglaubt werden. Die Empfindung aber, auf welche unſer eigentliches Wiſſen, das Wiſſen um die ſinnenfälligen Dinge ſich ſtützt, ſteht ſo wenig über dem unſeren Glauben begründenden Gefühle, als die Thiergattung über die Menſchengattung, die materielle Welt über die intellectuelle, die Natur über ihren Urheber erhaben iſt. Die Autorität des objectiven und reinen Gefühles muß für die allerhöchſte gelten, auf ihr allein kann die Lehre von dem Ueberſinnlichen beruhen. Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht nicht überzeugen, daß er in und mit ihnen ein unabhängig von ihnen Vorhandenes wahrnehme, welches dem äußeren Sinn und einem auf deſſen Anſchauung allein gerichteten Verſtand unerreichbar iſt, wider den läßt ſich nicht ſtreiten [1]).

505. Der Geiſt verträgt keine wiſſenſchaftliche Behandlung, weil er nicht Buchſtabe werden kann, er muß deshalb draußen bleiben vor den Thoren der Wiſſenſchaft und kann nicht weilen, wo ſie ſich ausbreitet. Wer ihn zu buchſtabiren wähnt, buchſtabirt zuverläſſig immer etwas Anderes, wiſſentlich oder unwiſſentlich. Man vertilgt ihn nothwendig, indem man ihn in Buchſtaben zu verwandeln trachtet, und der für den wahrhaften Geiſt ſich ausgebende Buchſtabe lügt.

---

[1]) Werke, 2t. Bd. Vorrede u. ſ. w. S. 59—76.

Wohl aber hat auch der Buchſtabe einen Geiſt, und dieſer Geiſt heißt „Wiſſenſchaft“ [1]). Jede Philoſophie, welche dem Menſchen ein der Sinnesanſchauung nicht bedürfendes höheres Wahrnehmungsvermögen abſpricht, und welche allein durch fortgeſetztes Reflectiren über das ſinnlich Anſchauliche und über die Geſetze der Verſtandesauffaſſung deſſelben von dem Sinnenfälligen zu dem Ueberſinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen ſich zu erheben unternimmt, namentlich alſo auch die Philoſophie des unſterblichen Leibniz, muß ſich nach Oben, wie nach Unten zuletzt in ein klares und baares Nichts verlieren [2]). Dagegen gibt es urſprüngliche, einfache, unmittelbar gewiſſe, durchaus poſitive Wahrheiten, welche ohne Beweiſe, die aus anderen Erkenntniſſen hergenommen worden, ohne Zeugniſſe irgend einer Art, im Gemüth als die höchſten ſich geltend machen. Auf dieſe allein ſtützt ſich jene Herz und Geiſt veredelnde Zuverſicht, die, was ſie iſt, nicht ſein könnte, wenn ihr Licht nur Widerſchein, ihre Kraft nur geborgt wäre. Eine ſolche unmittelbare, poſitive Wahrheit entdeckt ſich uns in und mit dem Gefühl eines über alles ſinnliche, wandelbare und zufällige Intereſſe ſich erhebenden „Triebes“, welcher als der „Grundtrieb der menſchlichen Natur“ unwiderſtehlich ſich ankündigt. Die Gegenſtände des Erkennens und des Wollens, welche dieſer Trieb zu erfaſſen ſtrebt, ſind von jeher überhaupt „göttliche Dinge“ und ſeine erſten ſich darſtellenden Wirkungen ſind „tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Geſinnungen und Handlungen“ genannt worden. Darum heißt jenes Gefühl bald das „ſittliche“, bald das „Wahrheitsgefühl“. In ihm wird ohne Vermittlung, ohne Begriff, unergründlich und unausſprechlich das in ſich Wahre, Gute

---

[1]) Werke, 2t. Bd. S. 314 u. 315.

[2]) l. c. S. 19.

und Schöne offenbar [1]). Mit ſeiner Vernunft iſt dem Menſchen nicht das Vermögen einer Wiſſenſchaft des Wahren, ſondern nur das Gefühl und Bewußtſein ſeiner Unwiſſenheit in Hinſicht deſſelben, und mithin eine „Ahnung des Wahren" gegeben [2]).

506. Sehr treffend und charakteriſtiſch nennt Jacobi ſelbſt ſeine eigene Lehre eine „Unphiloſophie, die im Nichtwiſſen ihr Weſen habe" [3]). Deſto einſeitiger und unzulänglicher iſt ſein Urtheil, wie über die Bedeutung und den Zweck des philoſophiſchen Strebens überhaupt, ſo auch über die ausgezeichneteren unter den einzelnen philoſophiſchen Syſtemen, die er ſämmtlich, mit Ausnahme theils des Platoniſchen, worin er ſeine eigene Anſicht wiederzufinden meint, theils auch des Frieſiſchen, inſoweit dieſes mit ſeiner Anſicht vom Glauben und Ahnen übereinſtimmt, für verkehrte Beſtrebungen des von dem Gefühle nicht genugſam erleuchteten Verſtandes erachtet. Daher behauptet er, der Naturalismus ſei zugleich mit der Wiſſenſchaft in der Geſchichte der Philoſophie entſtanden, er habe begonnen, ſo wie jene angefangen, ſich zu entwickeln; gefodert werde durch ihr Intereſſe, daß kein Gott, kein übernatürliches, über die Welt erhabenes Weſen exiſtire [4]). In dieſem Sinne findet Jacobi in der Schelling'ſchen Lehre, während durch ſie nach ſeiner Meinung der Atheismus unverhohlen ausgeſprochen worden, den höchſten Grad von Wiſſenſchaftlichkeit. Denn, nimmt er an, ſollte je die Wiſſenſchaft zu ihrer Vollendung gelangen und ein aus einem einzigen Princip abgeleitetes, in ſich abgeſchloſſenes und das Erkennbare insgeſammt umfaſſendes Syſtem

---

1) Von den göttlichen Dingen, Werke, 3t. Bd. S. 316 u. 317.

2) Jacobi an Fichte, Werke, 3t. Bd. S. 32.

3) l. c. S. 9.

4) Von den göttlichen Dingen, Werke, 3t. Bd. S. 384.

werden, ſo mußte der Naturalismus zugleich mit ihr ſeine Vollkommenheit erhalten. Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und aus dieſem Einen mußte nun das All begriffen und verſtanden werden können [1]). Im gleichen Sinn erklärte er früher die Fichteſche Lehre für die „einzige Philoſophie im ſtrengeren Verſtande", weil ſie Alles aus der Thätigkeit des Ich abgeleitet und an die Stelle des lebendigen perſönlichen Gottes die moraliſche Weltordnung geſetzt habe [2]), und nannte er Fichten den wahren „Meſſias der ſpeculativen Vernunft", den ächten Sohn der Verheißung einer völlig reinen, in und durch ſich ſelbſt beſtehenden Philoſophie, während Kant, der Königsberger Täufer, nur der Vorläufer dieſes Meſſias geweſen ſei [3]).

---

[1]) l. c. S. 347 u. 384.

[2]) l. c. S. 345.

[3]) Jacobi an Fichte, Werke, 3t. Bd. S. 9—13. — Die gleiche Oppoſition gegen die wiſſenſchaftliche und ſyſtematiſche Geſtaltung und alſo gegen die eigentliche Ausbildung der Philoſophie findet ſich auch in den übrigens durch die geiſtreiche Lebendigkeit ihrer Darſtellung und durch eine Fülle intereſſanter Bemerkungen ausgezeichneten und anziehenden philoſophiſchen Schriften von Friedrich Köppen (geb. 1775, Profeſſor der Philoſophie früher zu Landshut, gegenwärtig zu Erlangen), dem geiſtverwandten Schüler und Freunde Jacobi's, welcher die überſinnlichen Wahrheiten, wie ſein Lehrer, in einer Sphäre des unmittelbaren Bewußtſeins, jenſeits des Reiches der Begriffe, gefunden, und dadurch den Sinn der Platoniſchen Ideenlehre erreicht zu haben glaubt. Wir beſitzen von ihm eine Darſtellung des Weſens der Philoſophie, Nürnb. 1810, Philoſophie des Chriſtenthums, 2 Th. Leipz. 1813—15, 2te verb. Aufl. 1825, Politik nach Platoniſchen Grundſätzen, Leipz. 1818, Rechtslehre nach Platoniſchen Grundſätzen, Leipz. 1819, und mehreres Andere. Die Vernunft, behauptet er in jener Darſtellung des Weſens der

2). Bouterwek.

507. Der Mangel an der erfoderlichen Ausführung der Kritik des Erkenntnißvermögens bekundet ſich auch in der Apodiktik oder allgemeinen Wahrheits- und Wiſſenſchafts-lehre, welche Friedrich Bouterwek [1]) nach Verwerfung einer früheren Bearbeitung derſelben [2]) in ſeinem Lehrbuche der philoſophiſchen Wiſſenſchaften [3]) mitgetheilt hat. Ohne in die tieferen Unterſuchungen der Erkenntnißtheorie einzugehen, ſetzt dieſer Verſuch ein letztes Erklärbares und Urſprüngliches in der menſchlichen Intelligenz viel zu raſch feſt, wie denn überhaupt Bouterwek's Verdienſt weniger auf ſeinen ſpeculativen Leiſtungen, als auf ſeinen Arbeiten für die Aeſthetik und für die Geſchichte der Poeſie und Beredſam-

Philoſophie, das Vermögen im Menſchen, wodurch ihm Gott offenbar wird, ſetzt das Wahre voraus und hat keine Kraft der Beweisführung. Sie vernimmt und ſagt uns, ſie gewinnt unmittelbare Erkenntniß, und kann dieſelbe durch Beweiſe nicht vermitteln. Die Philoſophie, als Vernunftwiſſenſchaft, iſt deswegen urſprünglich keine beweiſende Wiſſenſchaft. Alles, was ſie mittelbar an Kenntniß gewinnt, muß ſich auf ein unmittelbares Wiſſen ſtützen. Die Vernunft iſt ſchauende Wahrſagerin deſſen, was wahrhaft iſt, der Philoſoph iſt ein begeiſterter Seher. Alle doctrinale Geſchäftigkeit und Kunſt, welche auf die Entdeckung eines allgemein gültigen Syſtemes in der Philoſophie ausgeht, iſt völlig überflüſſig. Niemand kann wähnen, die Philoſophie ihrer ſyſtematiſchen Vollendung näher gebracht zu haben, weil man dieſe Vollendung überhaupt als unmöglich anerkennen muß.

[1]) geb. bei Ocker zu Goslar 1766, geſt. als Profeſſor der Philoſophie zu Göttingen (woſelbſt er ſeit 1791 gelehrt,) 1828.

[2]) Idee einer allgemeinen Apodiktik, Gött. 1799, 2 Thle.

[3]) 2 Thle. Götting. 1813. 2te verm. u. verb. Aufl. ebendaſ. 1820.

keit beruht. Die Hauptbeſtimmungen ſeiner Apodiktik in ihrem als transscendental bezeichneten Theile ſind in folgenden Sätzen ausgeſprochen [1]). Die Vernunft erkennt in einer urſprünglichen Verbindung mit der Sinnlichkeit das Daſein einer wirklichen, nicht bloß in unſerer Vorſtellung vorhandenen Außenwelt, indem ſie durch einen urſprünglichen Reflexionsact, der zu ihren höheren, nicht=logiſchen Functionen gehört, dem erkennenden Geiſt ein Erkanntes gegenüber ſtellt. In der Vernunft ſelbſt alſo iſt die Vorſtellung von dem Etwas gegründet, welches wir den Gegenſtand der ſinnlichen Wahrnehmung nennen. Wollen wir dieſer Vorſtellung nicht trauen, ſo bezweifeln wir die Vernunft ſelbſt. Aber die Vernunft bezweifeln heißt ihr entſagen. Der wahre Begriff des Daſeins läßt ſich nur inſofern empiriſch deduciren, als die Vernunft durch ſich ſelbſt erkennt, daß etwas exiſtirt, indem die Exiſtenz der Dinge, die wir ſinnlich wahrnehmen, ihr durch die Wahrnehmung unmittelbar ſich offenbart. Dieſe ſinnliche Offenbarung des Daſeins hängt auf das innigſte zuſammen mit der Erkenntniß unſeres eignen oder ſubjectiven Daſeins, welches ſich ſelbſt nicht bezweifeln kann. Denn es iſt einer und derſelbe unmittelbare Act der Vernunft, durch welchen das Ich und das Nicht=Ich als etwas von der bloßen Vorſtellung Verſchiedenes zugleich geſetzt werden.

508. Mit dem Erkennen überhaupt iſt der Geiſteszuſtand, den wir Ueberzeugung nennen, immer nur inſofern verbunden, als die Intenſität einer Vorſtellung nicht das Bewußtſein der bekannten, von der Vernunft ausgehenden und nicht erklärbaren Nöthigung unterdrückt, dasjenige, was in der Vernunft gegründet iſt, unbedingt gelten zu laſſen und dabei zu beharren. Im Bewußtſein dieſer inneren Nöthigung glaubt der menſchliche Geiſt, indem er denkt und empfindet, an Wahrheit, und entzieht ſich nicht der Autori=

[1]) Lehrb. d. philoſ. Wiſſenſch. 2te Aufl. I. Th. §. 23—38.

tät der Vernunft, weil er nur durch dieſe eine Vorſtellung von Wahrheit hat. Derjenige Glaube, ohne welchen durchaus kein Erkennen und Wiſſen Statt findet, iſt die zwar nicht von der Willkür, aber deſto mehr von dem Einfluſſe der Vorſtellungen abhängige Hingebung des Geiſtes, das heißt, unſerer ganzen denkenden und empfindenden Individualität an die Autorität der Vernunft. Wir glauben an die Vernunft, indem wir an die Wahrheit glauben, und dieſen Glauben durch Demonſtration mittheilen wollen iſt eben ſo ungereimt, als demjenigen, der bezweifelt, ob er ſehe, etwas durch den Augenſchein beweiſen wollen. Da wir nun das wirkliche Daſein einer Außenwelt, welche ſich uns vermittelſt der Sinneswahrnehmung kundgibt, unmittelbar durch die Vernunft erkennen, ſo iſt auch die Objectivität des Erkennens von dieſer Seite nur inſofern unbezweifelbar, als wir der Vernunft vertrauen, die uns nöthigt, zu urtheilen, daß da etwas außer uns iſt, wo wir mit ungeſtörtem Bewußtſein einen Eindruck empfangen. Die äußere Wahrnehmung iſt aber an die Geſetze des Organismus der ſinnlich erkennenden Individualität gebunden, und wir erkennen alſo vermittelſt der Sinne nichts weiter von der Außenwelt, als was den organiſchen Bedingungen unſeres individuellen Daſeins gemäß iſt. Von den organiſchen Bedingungen unterſcheidet ſich die innere Form unſeres Erkennens, die Abhängigkeit deſſelben von den inneren Geſetzen des Denkens und Empfindens. Unerforſchlich iſt, welchen Antheil der Organismus auch an dieſen Geſetzen haben mag, weil der durch den Organismus vermittelte Uebergang des Objectiven in die Subjectivität des Erkennens auf eine unbegreifliche Art erfolgt. Gemäß der äußeren und inneren Form unſeres Erkennens erſcheinen uns die äußerlich wahrnehmbaren Dinge als Körper. Die Erſcheinungen der Außenwelt knüpft die Vernunft unmittelbar an das ſich ſelbſt erkennende Subject oder Ich.

509. Ueber die Anerkennung der Beſchränktheit und Endlichkeit der wahrnehmbaren Dinge erhebt ſich der denkende Geiſt zu dem Begriffe des Abſoluten oder Unendlichen, welcher für ihn der poſitivſte alle Begriffe iſt. Alles Wirkliche löſt ſich vor unſerer vernünftigen Betrachtung in ein Nichts auf, wenn wir nicht ein Ewiges, welches ſchlechthin durch ſich ſelbſt beſteht, als den Urgrund alles relativen Daſeins und Denkens vorausſetzen. Nur ſich ſelbſt kann die Vernunft die Idee des Abſoluten verdanken. Jedoch kann dieſe Idee bloß dadurch zu einem logiſchen Begriffe werden, den der Verſtand mit andern Begriffen in Verbindung bringt, daß das reine Denken in die innere Wahrnehmung übergeht, aus welcher der Verſtand Begriffe bildet. Wäre nun dieſe reine Vernunftidee, auf welcher alles Erkennen ruht, — weil ohne Vorausſetzung eines unbedingt nothwendigen Daſeins überhaupt kein Daſein vernünftiger Weiſe gedacht werden kann — eine bloß ſubjective Vorſtellung, ſo täuſchte die Vernunft ſich ſelbſt. Da aber die Meinung, daß doch vielleicht die Vernunft ſich ſelbſt täuſche, nur im Verſtande desjenigen ſich feſtſetzen kann, der ſich um einer bloßen Vorſtellung willen der Vernunftautorität entzieht, ſo leidet das Urtheil keinen vernünftigen Zweifel: daß wir durch reines Denken das Abſolute erkennen, indem das Abſolute ſelbſt dem Innern der Vernunft eben ſo unmittelbar offenbar wird, wie ihr das ſinnlich erkennbare Daſein der Außendinge vermittelſt der ſinnlichen Wahrnehmungen ſich kundgibt.

3). Schulze.

510. Der in der gegenwärtigen Periode der Philoſophie nothwendig gewordene Uebergang des Skepticismus in ein kritiſches Streben zeigt ſich auf eine bemerkenswerthe Weiſe an dem Beiſpiele des Verlaufes der literariſchen Wirk-

ſamkeit von Gottlob Ernſt Schulze [1]). Dieſer Denker richtete ſeine früheren Bemühungen auf die Vertheidigung einer empiriſtiſch-ſkeptiſchen Denkart zunächſt gegen Reinhold's Elementarphiloſophie und gegen die Kantiſche Vernunftkritik [2]), und alsdann gegen das Streben nach wiſſenſchaftlicher Durchbildung der Philoſophie überhaupt [3]). Der Skeptiker, behauptet er in ſeiner Kritik der theoretiſchen Philoſophie [4]), läugnet nicht, daß wir eine Erkenntniß von Gegenſtänden beſitzen, welche gemäß unſerer Wahrnehmung derſelben ſo oder anders beſtimmt ſind, daß wir Körper im Raum und Veränderungen in der Zeit wahrnehmen, und daß es eine mit mannigfaltigen Eigenſchaften verſehene Sinnenwelt gibt. Vielmehr beſtreitet er nur die Wahrheit und Gewißheit aller Urtheile, in welchen etwas über ſolche Principien des Seins der Dinge und unſerer Erkenntniß deſſelben ausgeſagt wird, die gar nicht in dem Umfang unſeres Bewußtſeins, das heißt, unſeres erfahrungsmäßigen Wiſſens, als exiſtirende vorkommen, ſie mögen nun unbedingte und ſchlechthin oberſte, oder bedingte und abhängige ſein. Die Quelle der ſkeptiſchen Zweifel liegt einzig in Gründen, welche der allgemeine Menſchenverſtand enthält, und denen die Vernunft, ſobald ſie dieſelben deutlich vernommen hat, ihren Beifall ſchlechterdings nicht verſagen kann.

---

1) geb. 1761 zu Schloß-Heldrungen, einem Landſtädtchen in Thüringen, Profeſſor der Philoſophie ſeit 1788 zu Helmſtädt, nach Aufhebung der Univerſität Helmſtädt ſeit 1810 zu Göttingen, geſt. daſelbſt den 14. Januar 1833.

2) Aeneſidemus oder über die Fundamente der von Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphiloſophie, nebſt einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. (Helmſt.) 1792.

3) Kritik der theoretiſchen Philoſophie, Hamb. 1801. 2 Bde.

4) 1ſt. Bd. S. 591 u. f.

511. Dieſe Gründe ſind theils allgemeine, theils beſondere. Die erſteren betreffen das Vorgeben des Dogmatikers überhaupt, daß er im Beſitz einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie oder wenigſtens der Fundamente zu einem Lehrgebäude derſelben ſei, und beziehen ſich auf die Bedingungen, unter denen ſie möglich ſein würde. Die letzteren beweiſen aus dem Inhalte der verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme, daß Alles, was bisher für wiſſenſchaftliche Philoſophie ausgegeben worden iſt, dieſen Namen durchaus nicht verdiene. Durch die allgemeinen Gründe des Skepticismus ſoll die Ueberzeugung hervorgebracht werden, daß wir in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen, ſoweit wir über deſſen Einrichtung etwas Zuverläſſiges wiſſen, die Bedingungen gar nicht annehmen können, unter denen allein die Aufſtellung einer wiſſenſchaftlichen Philoſophie möglich ſein würde. Sie werden in folgenden Sätzen ausgeſprochen. Erſtlich bedarf die Philoſophie, um eine Wiſſenſchaft zu ſein, unbedingt wahrer Grundſätze, die für uns Menſchen nicht erreichbar ſind. Zweitens vermag der ſpeculative Philoſoph lediglich in Begriffen aufzufaſſen, was er von den oberſten Gründen des abhängigen Daſeins erforſcht zu haben vorgibt. Aber der bloß denkende, nur mit Begriffen beſchäftigte Verſtand iſt gar kein Vermögen, welches Dinge wahrhaft zu erkennen und ſie der Wirklichkeit gemäß vorzuſtellen im Stande iſt, da nichts objectiv Reales aus lauter Begriffen beſtehen kann. Drittens ſtützt der ſpeculative Philoſoph ſeine angebliche Wiſſenſchaft von den abſoluten Gründen des bedingter Weiſe Exiſtirenden vornehmlich durch den Schluß, der von der Eigenthümlichkeit der Wirkungen auf das Weſen einer angemeſſenen Urſache gezogen wird. Jedoch läßt ſich eine ſolche Folgerung durchaus nicht mit Sicherheit zu Stande bringen, weil die Beſchaffenheiten der Wirkungen keinesweges die Beſchaffenheit der Urſache in ſich ſchließen.

512. Die aufgeſtellten allgemeinen Principien des Skepticismus ſind eben ſo viele Gründe des Mißlingens aller bisherigen Bemühungen, die Philoſophie zur Stufe der Wiſſenſchaftlichkeit zu erheben. Denn die Einrichtung unſerer geiſtigen Natur iſt unabänderlich, und neue, in ihr nicht gegründete Quellen für Erkenntniſſe und Ueberzeugungen können wir in uns nicht hervorrufen, ſo ſehr wir ſie auch immer wünſchen mögen. Hiernach erhält auch die Frage, ob von dem „Urſprunge" der menſchlichen Erkenntniß eine zuverläſſige Einſicht möglich ſei, eine verneinende Antwort. Man begreift leicht, daß eine Angabe der mancherlei Unterſchiede, welche an unſeren Erkenntnißthätigkeiten und an den Reſultaten derſelben für unſere Anerkennung hervortreten, und deren wir uns durch Reflexion bewußt werden, noch keine Sacherklärung jenes Urſprungs ausmacht. Mag dieſes Bewußtſein gleich den höchſten Grad der Deutlichkeit erreichen, ſo ſchließt es doch noch kein Verſtändniß der Art und Weiſe in ſich, wie die Erkenntniſſe entſtanden ſind, für welches vielmehr eine Nachweiſung des Grundes der angedeuteten Unterſchiede erfoderlich ſein wird. Eben ſo wenig iſt daſſelbe in der Anführung theils einiger innerer und äußerer Bedingungen, theils der Beſtandtheile unſerer Erkenntniſſe enthalten, welche uns noch keineswegs über dasjenige belehrt, was die Urſache der letzteren ausmacht und wodurch das Erkenntnißvermögen zu ihrer Hervorbringung zureichend und unausbleiblich beſtimmt wird. Nun muß die Urſache von der Wirkung verſchieden ſein. Folglich müßte auch in einer Darlegung der Geneſis des Erkennens etwas als exiſtirend nachgewieſen werden, was in keiner Erkenntniß als Beſtandtheil derſelben vorkäme, ſondern was vielmehr, ohne ſelbſt eine ſolche zu ſein, ihren Beſtandtheilen zum Grunde läge und ſie hervorbrächte. Oder, da in jeder Erkenntniß ein Bewußtſein des erkennenden Subjectes und des erkannten Objectes liegt, ſo müßte die in Rede ſtehende Erklärung

darthun, was eigentlich dieſes doppelte Bewußtſein mit allen an ihm vorkommenden abſoluten und relativen Beſtimmungen auf eine nothwendige Art zu ſeiner Entfaltung führt. Sie müßte alſo einen Gegenſtand zu ihrem Inhalte haben, der in keinem Bewußtſein gegeben wäre, ſondern außerhalb deſſelben befindlich ihm vorherginge. Folglich ließe ſich das, was in ihr als Quelle der Erkenntniſſe angegeben würde, nicht anſchauen, ſondern bloß denken. Unmöglich aber könnte die Gewißheit erreicht werden, daß ein Denken dieſer Art Wahrheit in ſich faſſe und uns den Realgrund unſeres Erkennens darſtelle. Denn der Gedanke vom Grunde der Erkenntniſſe iſt ja doch nicht dieſer Grund ſelbſt, und indem man dieſen Grund bloß durch allgemeine Begriffe denkt, hat man auch deſſen Natur, wie ſie in der Wirklichkeit iſt, noch nicht aufgefaßt. Daß mithin dasjenige, was man als den Grund der Erkenntniſſe denkt, dergleichen auch wirklich ſei, läßt ſich nicht wiſſen. Unſer Bewußtſein kann nicht über ſich ſelbſt hinausreichen und nicht zugleich auch dasjenige in ſich ſchließen, was außer ihm, als ihm zum Grunde liegend, da ſein ſoll [1]).

513. Nachdem Schulze durch ſeine Aufſtellung und Vertheidigung dieſer Grundſätze lange als der Repräſentant des Skepticismus in ſeinem Zeitalter gewirkt, überzeugte er ſich in ſeinen ſpäteren Jahren von der Richtigkeit einer Vorſtellungsart, welche die Möglichkeit der wiſſenſchaftlichen Philoſophie ſchlechthin läugnet, und von der Bedeutung der erkenntnißtheoretiſchen Forſchungen für die erfolgreiche Behandlung der philoſophiſchen Probleme. Nunmehr äußerte er in dieſer Beziehung: eine richtige Theorie über das menſchliche Erkennen und alſo auch über das natürliche Verhältniß, worin die Vernunft und der Verſtand zu einander

---

[1]) l. c. S. 620—652.

ſtehen, werde künftig jeden talentvollen Philoſophen zwingen, die individuelle Beſonderheit ſeines Geiſtes ihr aufzuopfern, und die Platoniſche, vorzugsweiſe dem Jenſeits der Erfahrung zugewandte Art zu philoſophiren mit der Ariſtoteliſchen, welche vorzugsweiſe im Kreiſe der Erfahrung Klarheit verbreite, dergeſtalt zu verbinden, daß aus beiden ein einziges organiſches Ganzes von Einſicht und Wahrheit hervorgehe, daß mithin ein Syſtem zu Stande komme, welches in ſeinem Umfang ein allmähliges Fortſchreiten von den Ariſtoteliſchen Unterſuchungen zu den Platoniſchen Ideen von Gott und den göttlichen Dingen enthalte. Wie gültig nun auch dieſe Anſicht im Weſentlichen iſt, ſo wenig iſt es ihm jedoch gelungen, den Aufgaben und den methodologiſchen Erfoderniſſen der Erkenntnißtheorie durch ſeine kurz vor ſeinem Tod erſchienene Bearbeitung derſelben zu entſprechen [1]). Er nennt den in ihr ergriffenen Geſichtspunct den des natürlichen Realismus. Allerdings iſt derſelbe hinſichtlich des Feſthaltens an der Realität der Körperwelt der natürliche, aber wie er von Schulze genommen und gegeben wird, der unkritiſche, bloß populäre, zur Stufe der Wiſſenſchaftlichkeit und alſo in die Sphäre der Philoſophie keineswegs erhobene. Nirgends zeigt ſich in dieſen Erörterungen ein dem Standpunct ihres Zeitalters angemeſſenes und die Vorarbeiten Kant's und ſeiner Schule gehörig benutzendes, geſchweige über ſie hinausgehendes Eindringen in die Organiſation unſeres Erkenntnißvermögens und in den Urſprung und die Bedeutung unſerer Univerſalbegriffe. Was er über die Begriffe des Seins der Dinge, des Raumes, der Zeit und der urſachlichen Verbindung bemerkt, iſt eben ſo unwahr als

---

[1]) Ueber die menſchliche Erkenntniß. Götting. 1832. Hiermit zu vergleichen Schulze's Encyclopädie der philoſ. Wiſſenſchaften, Götting. 1814, 3te Aufl. 1824, und Pſychiſche Anthropologie, Götting. 1816, 3te Aufl. 1826.

oberflächlich. Mit einer auffallenden Kurzſichtigkeit ſtellt er dies als eine Urwahrheit des menſchlichen Geiſtes auf, daß wir nur zwei verſchiedene Arten der Wirkſamkeit der Dinge kennen ſollen, erſtlich die dem Körperlichen zukommende und theils mechaniſch, theils chemiſch beſtimmte, zweitens die durch eine geiſtige Macht, dergleichen wir in der Menſchheit antreffen, entſtandene. Die Bedeutung des Organismus und der vegetativen, ſo wie auch der ſinnlichen Lebensthätigkeit, die Eigenthümlichkeit der Mittelſtufen zwiſchen den Kräften der anorganiſchen Körperlichkeit und den Geiſteskräften wird von ihm ignorirt, das Geiſtige und das Körperliche wird ohne weiteres trennend einander entgegengeſetzt, und in dem Geſichtskreiſe eines ſo flachen Dualismus gelangt er auf einem leichten, aber für die Erfoderniſſe der Wiſſenſchaft bedeutungsloſen Wege zu einem vermeintlich theiſtiſchen Begriffe der Gottheit.

4. Herbart.

514. Dem ſubjectiviſtiſchen Idealismus der Kantiſchen Schule und den durch Schelling herbeigeführten Verſuchen der Vereinigung des Idealismus und des Realismus gegenüber hat Johann Friedrich Herbart [1]) ein höchſt merkwürdiges und originelles, zwar der Leibniziſchen Monadologie verwandtes, aber durchaus ſelbſtändig ausgebildetes und in ſeinem theoretiſchen Theil mit großer Sorgfalt durchgeführtes Syſtem eines gleichfalls, wie jene Monadologie, zwiſchen Idealismus und Realismus in der Mitte ſtehenden Monismus vermittelſt einer ganz eigenthümlichen Kritik des Erkennens begründet [2]). Die philoſophiſche Aufgabe beſteht

[1]) geb. zu Oldenburg den 4. Mai 1776, ſtudirte ſeit 1794 in Jena, wo insbeſondre Fichte's mündliche Lehre erregend auf ihn Einfluß übte. Er ward 1797 in Bern Hauslehrer, hier führte der Umgang mit Peſtalozzi ſeine Betrachtungen in das Gebiet der Pädagogik ein. Im Jahr 1802 begab er ſich nach Göttingen und wirkte dort bis 1805 als Privatdocent, von 1805 bis 1809 als außerordentlicher Profeſſor. Dann ward er als ordentlicher Profeſſor der Philoſophie an die Univerſität zu Königsberg berufen, wo er bis 1833 lehrte und mit ſeinen philoſophiſchen Vorträgen die Leitung pädagogiſcher Uebungen verband; 1833 vertauſchte er dieſe Stellung mit der nach Schulze's Tod zu Göttingen ihm dargebotenen. Hier ſtarb er den 14. Auguſt 1841.

[2]) Seine philoſophiſchen Schriften: Allgemeine Pädagogik, Gött. 1806. Ueber das philoſophiſche Studium, Gött. 1807. Allgemeine praktiſche Philoſophie, Gött. 1808. Haupt-

nach ihm in der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der allgemeinen und weſentlichen Begriffe der menſchlichen Intelligenz. Aus den von ihm angenommenen Hauptarten dieſer Bearbeitung läßt er drei Wiſſenſchaften als die Haupttheile der Philoſophie hervorgehen, die Logik, die Metaphyſik und die Aeſthetik. Der erſte — die Logik — erwägt die Weiſen der Verdeutlichung und der aus der Verdeutlichung hervorgehenden Zuſammenſtellung unſerer Begriffe [1]). Nun führt

---

puncte der Metaphyſik, Gött. 1808. Abhandlungen aus dem Gebiete der ſpeculativen Pſychologie, im königsb. Archiv für Philoſophie, Königsb. 1811—12. Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, sect. I—II. Regiom. 1812. Lehrbuch zur Einl. in d. Philoſophie, Königsb. 1813, 2te ſehr verm. Ausg. Königsb. 1821, 3te verb. Aufl. ebendaſ. 1834, 4te 1841. Lehrbuch der Pſychologie, Königsb. u. Leipz. 1816, 2te verb. Aufl. Königsb. 1834. Geſpräche über das Böſe, Königsb. 1819. De attentionis mensura causisque primariis, Regiom. 1822. Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Pſychologie anzuwenden, Königsb. 1822. Pſychologie als Wiſſenſchaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphyſik und Mathematik, 1ſt. ſynth. Th. Königsb. 1824, 2t. analyt. Th. Königsb. 1825. Allgemeine Metaphyſik, nebſt den Anfängen der philoſ. Naturlehre, 1ſt. hiſtor. krit. Th. Königsb. 1828, 2t. ſyſtemat. Th. 1829. Kurze Encyclopädie der Philoſophie, aus praktiſchen Geſichtspunkten entworfen, Halle, 1831. 2te verm. u. verb. Ausg. ebend. 1841. Zur Lehre von der Freiheit des menſchlichen Wiſſens, Briefe u. ſ. w. Gött. 1836. Analytiſche Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. Gött. 1836. Pſychologiſche Unterſuchungen, 2 Hefte, ebendaſ. 1839 u. 1840. Kleinere philoſophiſche Schriften und Abhandlungen nebſt dem wiſſenſchaftlichen Nachlaß, herausg. von G. Hartenſtein, 3 Bde. Leipz. 1843.

[1]) Die Logik iſt von Herbart nur in ſeinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philoſophie mit gedrängter Kürze dargeſtellt

aber die Auffaſſung der Welt und unſer ſelbſt manche Begriffe herbei, welche um ſo weniger die geſuchte Vereinigung unſrer Gedanken verſtatten, je deutlicher ſie werden, ſondern welche vielmehr in allen Betrachtungen, auf welche ſie Einfluß haben können, einen Zwieſpalt bewerkſtelligen. Hier ergibt ſich für die Philoſophie das Problem, ſolche Begriffe ſo zu verändern, wie es durch die beſondere Beſchaffenheit eines jeden erfodert wird. Bei der Veränderung kommt etwas Neues hinzu, durch deſſen Hülfe die vorige Schwierigkeit verſchwindet, welches man eine Ergänzung nennen kann. Wo die Mangelhaftigkeit der erfahrungsmäßigen Auffaſſung unvermeidlich iſt, da muß die Ergänzung auf ſpeculativem Weg unternommen werden. Dies iſt aber nur möglich durch Nachweiſung der Beziehungen, vermöge deren Eins das Andere nothwendig vorausſetzt, was ſich dadurch ankündigt, daß das Eine ohne das Andere nicht gedacht werden kann. Eine ſolche Ergänzung der Begriffe iſt die zweite Art ihrer Bearbeitung, auf welcher die Metaphyſik beruht. Die Hauptbegriffe der Metaphyſik ſind allgemein, und ihre Berichtigung übt einen ſo entſcheidenden Einfluß auf alle Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens, daß die übrigen Begriffe von der Welt und von uns ſelbſt nicht eher gehörig beſtimmt werden können, als bis zuvor jene Berichtigung vollbracht iſt. Deshalb muß die Bearbeitung dieſer übrigen Begriffe auf die allgemeine Metaphyſik folgen und bildet die geſammte angewandte Metaphyſik, welche nach der Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände in drei Fächer zerfällt, in Pſychologie, Naturphiloſophie, ſonſt Kosmologie genannt,

---

worden, und dieſe Darſtellung enthält nichts für uns berückſichtigungswerthes Eigenthümliches, wie denn auch Herbart in jenem Lehrbuch ausdrücklich darauf hinweiſt, daß die Logik mit Hülfe der von andern Denkern herrührenden Bearbeitungen näher zu ſtudiren ſei.

und in natürliche Theologie oder philoſophiſche Religionslehre. Außerdem gibt es noch eine Claſſe von Begriffen, die zwar keiner Veränderung bedürfen, aber ſtatt deſſen einen Zuſatz in unſerem Vorſtellen herbeiführen, welcher in einem Urtheile des Beifalls oder des Mißfallens beſteht. Die Wiſſenſchaft dieſer Begriffe iſt die Aeſthetik. Angewandt auf das Gegebene geht ſie in eine Reihe von Kunſtlehren über, die man insgeſammt praktiſche Wiſſenſchaften nennen kann. Bei den meiſten dieſer Kunſtlehren bleibt es der Willkür überlaſſen, ob man ſich mit ihrem Gegenſtande beſchäftigen wird oder nicht. Aber eine unter ihnen ſtellt Vorſchriften auf, welche den Charakter der Nothwendigkeit ihrer Befolgung aus dem Grund an ſich tragen, weil wir den Gegenſtand derſelben unwillkürlich und unaufhörlich darſtellen. Dieſer Gegenſtand nämlich ſind wir ſelbſt, und die bezeichnete Kunſtlehre iſt die Tugendlehre, welche hinſichtlich auf die Geſetzgebung für unſer Thun und Laſſen in die Pflichtenlehre übergeht [1]).

1). Allgemeine Metaphyſik.

515. Die Philoſophie darf — ihrem bereits angegebenen allgemeinen Probleme gemäß — in ihren Forſchungen von keiner anderen Unterlage und keinem anderen Ausgangspuncte ſich erheben, als von der unentſtellten Auffaſſung der für das natürliche menſchliche Bewußtſein, für den geſunden gemeinen Menſchenverſtand erfahrungsmäßig gegebenen Thatſachen, in der Abſicht, die für die philoſophiſche Reflexion ſich offenbarenden Mängel und Unzulänglichkeiten des Gegebenen durch das methodiſche Nachdenken zu verbeſſern. Demzufolge iſt die Metaphyſik überhaupt die Wiſſenſchaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Sie hat es lediglich

---

[1]) Lehrb. zur Einl. in d. Philoſophie. §. 1—12. Pſychologie, 1ſt. Th. §. 11. u. 34. Hauptp. d. Metaph. S. 8—14.

mit der Ergänzung und Berichtigung der Erfahrungsbegriffe zu thun. Alles, was ſie mehr weiß, als die Erfahrung, vermag ſie nur dadurch zu wiſſen, daß das empiriſch Erkannte ohne die Vorausſetzung des Verborgenen ſich nicht denken läßt. Die Auffaſſung der metaphyſiſchen Probleme [1]) iſt deshalb nur auf dem Wege möglich, daß man zur Anerkennung der dem gemeinen Verſtande verborgenen Widerſprüche in den Erfahrungsbegriffen gelangt. Zuvörderſt aber hat man ſich im Bezug auf die Wahrnehmungsgegenſtände überhaupt darüber zu verſtändigen, daß wir keinesweges Alles wirklich wahrnehmen, was wir an ihnen anſchaulich vorzuſtellen glauben, ſondern gar Manches unwillkürlich hinzudenken.

516. Was zuerſt die räumlichen Verhältniſſe betrifft, ſo glauben wir die Körper als nach den drei Dimenſionen

---

[1]) Herbart ſondert dieſe Probleme in vier Claſſen, und nimmt hiernach vier Theile der allgemeinen Metaphyſik an. Dieſe Wiſſenſchaft, behauptet er, muß einen eigenthümlichen Gang befolgen, welcher keinem anderen Erkenntnißgebiete nachgeahmt und abgelernt werden kann, und hat deshalb zunächſt dieſen Gang in einer eignen „Methodologie" zu zeigen, welche ihren erſten Theil ausmacht. Der zweite iſt die „Ontologie", die Lehre von dem Realen und von dem wirklichen Geſchehen, mithin auch von der wahren Cauſalität. Der dritte hat die ſcheinbare, die für uns im Raum und in der Zeit hervortretende Cauſalität nebſt der Materie zu ſeinem Gegenſtande. Für ihn paßt der Name „Synechologie", Lehre von dem Stetigen. Endlich der vierte handelt von dem Ich und von dem Urſprung unſerer Vorſtellungen. Er kann mit dem Namen „Eidologie" bezeichnet werden, weil in ihm die Vorſtellungen als Bilder, als Idole der Dinge einer Prüfung unterzogen werden. Allgem. Metaph. §. 81 u. 126.

ausgedehnte wahrzunehmen. Allein die Summe des Gefärbten, welches wir erblicken, oder des Widerſtandes, den wir empfinden, iſt als ſolche nichts Ausgedehntes und Geſtaltetes. Um das Außereinander wahrnehmen zu können, müßten wir die Entfernungen ſinnlich anſchauen. Aber weder kommt der leeren Entfernung Sichtbarkeit zu, noch iſt den farbigen Stellen die Größe ihres gegenſeitigen Abſtandes anzuſehen. Man rücke zwei Körper einander entweder näher oder ferner, ſo bleibt das eigentliche Sichtbare an ihnen das Nämliche. Eben ſo fragt es ſich zweitens in Hinſicht der zeitlichen Verhältniſſe, wie und woher wir erfahren, daß zwei Töne ſchneller oder langſamer auf einander folgen. Die leere Zeit zwiſchen beiden wird nicht von dem Ohr aufgefaßt, ſondern nur in den Klängen ſelbſt beſteht das Hörbare. Jedoch Niemand wird behaupten, daß in dem Schalle der Abſtand des einen von dem anderen vernommen, oder daß durch Veränderung des Abſtandes eine Aenderung des Klanges bewirkt werde. Daſſelbe gilt von Allem, was wir in einer beſtimmten Aufeinanderfolge zu gewahren glauben. Drittens findet der Unterſchied zwiſchen dem unmittelbar Wahrgenommenen und dem Hinzugedachten, oder zwiſchen der eigentlichen Materie des Gegebenen und zwiſchen der Form deſſelben gleichfalls an der Aggregation der Merkmale Statt, die zu den wichtigſten unter den allgemein für empiriſch gehaltenen Beſtimmungen der Dinge gehört. Wir nehmen zwar die Merkmale, aber nicht die Nothwendigkeit und Weiſe ihrer inneren Verknüpfung wahr, deſſenungeachtet behaupten wir die letztere, und denken ſie alſo zur Wahrnehmung hinzu. Viertens findet hier die Ueberlegung ihre Stelle, inwiefern man aus der Erfahrung lernen könne, daß gewiſſen Veränderungen gewiſſe Urſachen zukommen. Geſetzt, man bemerkt, daß auf das Anſchlagen des Stahles an den Kieſel ein Funke erfolgt, ſo hat man hiermit höchſtens die Zeitfolge, die indeſſen ebenfalls nichts

ſinnlich Anſchauliches iſt, aber keineswegeſ den nothwendigen Zuſammenhang der Urſache mit der Wirkung, das Eingreifen des Wirkenden in das Leidende, wahrgenommen. Noch leichter iſt es fünftens, einzuſehen, daß die zweckmäßigen Formen der Naturgegenſtände nicht in der ſinnlichen Auffaſſung ſich kundgeben, ſondern nur im Denken von uns anerkannt werden. Gleichfalls können wir ſechſtens das Band nicht wahrnehmen, welches unſere Vorſtellungen insgeſammt in unſerem Bewußtſein vereinigt. Unſere Vorſtellungen ſelbſt geben ſich, wenigſtens dem bei weitem größeren Theile nach, eben ſo wenig als verbundene zu erkennen, wie die einzelnen Merkmale eines Dinges auf ihre Verknüpfung in dem Dinge hinweiſen [1]).

517. In den angeſtellten Betrachtungen iſt der Unterſchied zwiſchen demjenigen, was die „Materie", und demjenigen, was die „Form" der Erfahrung genannt werden muß, durch ſeine Hauptpuncte hindurchgeführt. Nun iſt dies eine unläugbare Thatſache, daß die bezeichneten Formen zugleich mit dem Stoff unſerer Wahrnehmungen, und zwar für jeden einzelnen ſinnenfälligen Gegenſtand auf eine ihm eigene, beſtimmte Weiſe uns gegeben werden. Prüfen wir aber die Begriffe dieſer Formen genauer, ſo leuchtet ein, daß ſie uns zwar durch die Erfahrung wirklich aufgedrungen werden, jedoch ſich nicht denken laſſen. Deshalb können wir das Gegebene in der Geſtalt, in welcher es ſich vorfindet, nicht behalten. Wir müſſen es, da es ſich nicht wegwerfen läßt, in unſerem Denken umarbeiten, und es einer nothwendigen Veränderung unterwerfen [2]). In dieſer

---

[1]) Lehrb. zur Einleit. in d. Philoſ. 2te Ausg. §. 22—34. §. 95 u. 96. Pſychologie 1ſt. Th. §. 15 u. §. 83.

[2]) Die erfoderliche Methode der bezeichneten Begriffsbearbeitung wird von Herbart die „Methode der Beziehungen"

Bedeutung und Abſicht wendet ſich die metaphyſiſche Betrachtung auf das Widerſprechende der Erfahrungsformen, deren Hauptpuncte in den Begriffen des Dinges mit mehreren Merkmalen, der Veränderung und des Ich enthalten ſind.

518. Was den erſten der bezeichneten Begriffe betrifft, ſo iſt es einleuchtend, daß wir die Dinge nur vermittelſt ihrer Merkmale kennen. Die Mehrheit der Eigenſchaften verträgt ſich aber nicht mit der Einheit des Gegenſtandes. Eine Vielheit läßt ſich in keiner Einheit verſchmelzen, ſondern bloß in einer Summe zuſammenfaſſen. Man muß alſo ein Ding als den Träger oder Beſitzer von Eigenſchaften betrachten, und es an demjenigen, was er hat, nicht an demjenigen, was es iſt, erkennen, wodurch man gezwungen wird, einzuräumen, daß das Ding ſelbſt unbekannt bleibt. Das Beſitzen vieler Merkmale müßte dem Gegenſtand als etwas ſeiner Natur Eigenthümliches beigelegt werden können, jedoch iſt es ein eben ſo vielfaches und verſchiedenes, wie die Menge der Eigenſchaften, welche der Beſitz umfaßt. Daher iſt das Beſitzen ſo wenig, wie die Menge der Merkmale, zur Beantwortung der Frage geeignet: was iſt das Ding? Denn dieſe Frage erfodert eine einfache Antwort und weiſt jede Vielheit ab, mit deren Angabe man ſie beſeitigen möchte. Vermögen wir nicht das vielfache Beſitzen der Eigenſchaften auf einen einfachen Begriff zurückzuführen, der ſich ohne allen

genannt, indem es hierbei darauf ankommt, nachdem an den gegebenen allgemeinen Erfahrungsbegriffen die Widerſprüche der Beſtimmungen ihres Inhaltes nachgewieſen worden, diejenigen bis dahin verborgenen Begriffe aufzufinden, auf welche jene Beſtimmungen nothwendig ſich beziehen, und welche zufolge dieſer Beziehung zu jenen Beſtimmungen hinzugedacht werden müſſen, ſo daß vermöge der Verknüpfung des Neuen mit dem Alten die Widerſprüche ſchwinden.

Unterſchied mehrerer Merkmale denken läßt, ſo iſt die Vorſtellung von dem Dinge, welchem wir den mannigfaltigen Beſitz als ſeine wahre Qualität zuzuſchreiben uns genöthigt ſehen, eine widerſprechende [1]).

519. Auch ähnliche Weiſe ſucht Herbart auch an den Begriffen des räumlich und des zeitlich Ausgedehnten Widerſprüche aufzudecken. Er behauptet, es liege in dem gegebenen Begriffe des Körperſtoffes, daß jeder Körper als die Summe aller ſeiner Theile vorhanden ſei, deren jeder unabhängig von den übrigen für ſich beſtehen könnte. Dieſes unabhängige Daſein aller materiellen Theile, und demnach dasjenige, was der gewöhnlichen Meinung nach an der Materie wahrhaft ſei, erreiche man nie in der denkenden Auffaſſung, ſo lange man die Theile erſt durch die Sonderung aus dem Zuſammengeſetzten hervorgehen laſſe, wie es doch der Begriff des Ausgedehnten mit ſich bringe. Denn man gelange nicht zu den letzten, und mithin nicht zu ſämmtlichen Theilen, weil man ſonſt die Unendlichkeit der aufgegebenen Theilung überſpringen müßte. Wollte man umgekehrt verſuchen, von dem Einfachen auszugehen, und aus ihm die Materie eben ſo im Denken zuſammenzuſetzen, wie ſie aus ihm wirklich beſtehen mag, ſo müßte nun jene Unendlichkeit rückwärts überſprungen werden. Aber die Geometrie verbiete, den Raum aus Puncten, und das Raumerfüllende aus einfachen Theilen zu conſtruiren. Die gleiche Betrachtung gelte von dem Geſchehen in der Zeit. Das Geſchehene zeige ſich erfahrungsmäßig als eine beſchränkte Veränderungsgröße, welche jedoch ungeachtet ihrer Schranken die unbegrenzte Menge deſſen in ſich faſſen ſolle, was in den unendlich vielen Zeittheilchen, die in ihr angenommen werden müſſen,

---

[1]) Lehrb. z. Einl. in d. Philoſ. §. 22—34. 95—102. Pſychol. 1ſt. Th. §. 15. 33.

nach einander geſchah. Ferner zerfließe das wirkliche Geſchehen, aus welchem der Erfolg hervorgehe, wie klein man es auch faſſen möge, ſtets wieder in ein Vorher, in ein Nachher und in eine Mitte zwiſchen beiden. Es ſei immer ſelbſt ſchon Erfolg, alſo kein wirkliches Geſchehen. Aus einfachen Veränderungen aber die ganze Veränderung zuſammenzuſetzen gelte für eben ſo unzuläſſig, wie das Entſtehen der Zeit aus einfachen Zeitpuncten zu denken. Unſere Vorſtellung vom Geſchehen ſei alſo ein Wahn. Je mehr man ſie zergliedere, deſto deutlicher ſehe man ein, daß ſie ihren eigentlichen Gegenſtand nicht enthalte, ſondern ihn vergebens zu ergreifen trachte und hierbei zu dem Reſultate gelange, daß unendlich Vieles in endlichen Grenzen eingeſchloſſen ſein müſſe [1]).

520. Zweitens zeigt ſich an dem Begriffe der Veränderung, daß jedes Anderswerden entweder durch eine Urſache oder ohne Urſache erfolgen, und daß die Urſache entweder eine äußere oder innere ſein müßte. Aber in keinem dieſer drei Fälle iſt das Anderswerden denkbar. Man ſetze zuerſt, daß die Veränderung aus äußeren Urſachen entſpringe. Alsdann kann man entweder die Reihe derſelben als unendlich annehmen, ſo daß jede durch eine vorangehende zur Wirkſamkeit beſtimmt wird. Hiermit wird keine als eine ſelbſtthätige gedacht, ſondern jede nur als eine ſolche, die da wirken würde, wenn ſie einen Anſtoß bekäme. Daher bleibt die ganze, wenn gleich unendliche Reihe in Ruhe, aus ihr geht kein Erfolg hervor und kann keiner erklärt werden. Oder man kann eine wirkende Urſache annehmen, zu deren Natur das Wirken gehört, ſo daß es keiner Anregung von außenher bedarf. Hierbei entſteht der Widerſpruch, daß das Thätige als ſolches nicht ohne das Leidende gedacht werden kann,

---

[1]) Lehrb. zur Einl. in d. Philoſ. §. 98. u. 99.

daß es ſich ſelbſt nicht genügt, um das zu ſein, was es iſt. Indem es eine fremde Bedingung für ſeine Eigenthümlichkeit vorausſetzt, ſo erſcheint es als abhängig von dem nämlichen Andern, welches durch ſeine Einwirkung etwas erleiden und ſeinem Einfluß unterworfen ſein ſoll. Setzt man zweitens den Fall, daß die Urſache der Veränderung eine innere iſt, ſo führt man die Veränderung auf Selbſtbeſtimmung der Urſache zu ihrer Wirkſamkeit zurück. Aber die Handlung der Urſache auf ſich ſelbſt muß gleichfalls einen Grund haben, welcher hier nur in einer tiefer liegenden Selbſtbeſtimmung enthalten ſein kann. Dieſe bedarf eines gleichen Grundes, und ſo erlangt die Reihe der Selbſtbeſtimmungen eine innerliche Unendlichkeit, welche unzureichend iſt, da ſie aus lauter bedingten Gliedern beſteht. Jede Selbſtbeſtimmung würde erfolgen, wenn eine andere vorausgegangen wäre; hiermit kommt keine einzige zu Stande, und wird keine einzige erklärt. Drittens iſt der Fall zu erwägen, daß die Veränderung ohne Urſache als ein abſolutes Werden Statt findet. Hier ſoll in dem raſtloſen Werden, in dem beſtändigen Fluſſe der Dinge das Vorhergehende ſich ſelbſt aufheben und ſein eignes Gegentheil erzeugen; das Werdende aber war etwas Beſtimmtes. Eben darum nnu, weil es dies war, ſoll es daſſelbe nicht mehr ſein, ſondern in ſein Gegentheil übergehen. Ferner ſoll in dem Augenblicke des Ueberganges die eine Beſchaffenheit aufhören, die andere eintreten. Nimmt aber die frühere durchaus ein Ende, bevor die ſpätere eintritt, ſo wird die Stetigkeit des Werdens zerriſſen, das Eine verſchwindet, und in dem nächſten Moment entſteht ein völlig Anderes, welches mit dem Vorigen nicht zuſammenhängt. Läßt man dagegen, damit das Eine aus dem Andern hervorgehe, die vorige Beſchaffenheit noch nicht ganz aufgehoben ſein, während die entgegengeſetzte ſchon eintritt, ſo faßt ein einziger Zeitpunct die einander widerſprechenden Beſtimmungen zuſammen, er enthält ein Aufhören und ein An-

fangen, wovon das erſtere ein Sein und zugleich ein Nicht-mehr-Sein, das letztere ein Sein und zugleich ein Noch-nicht-Sein bedeutet. Das Reſultat dieſer Betrachtungen iſt die völlige Undenkbarkeit der Veränderung [1]).

521. Endlich iſt auch das Ich, nebſt ſeinem Setzen oder Vorſtellen des mannigfaltigen Nicht-Ich auf der einen Seite ein unläugbar Gegebenes, vor allem Philoſophiren Vorgefundenes, auf der andern Seite ein mit den härteſten Widerſprüchen erfüllter Begriff. Wird erſtlich das Ich als Urquell unſerer Vorſtellungen angeſehen, ſo muß ihm eine urſprüngliche Vielheit von Beſtimmungen zugeſchrieben werden, auf ähnliche Art, wie dem Dinge als dem unbekannten Beſitzer mehrerer Eigenſchaften ein vielfaches Beſitzen beizulegen iſt. Damit verfällt das Ich in den nämlichen Widerſpruch, welcher oben nachgewieſen worden, und hier iſt er ſogar noch fühlbarer, weil in unſerem Selbſtbewußtſein das Ich als ein völliges Eins ſich darzuſtellen ſcheint. Wenn wir uns zweitens genau fragen, was oder wen wir eigentlich vorſtellen, indem wir uns ſelbſt denken, ſo muß zuvörderſt das individuelle Ich von dem reinen Ich unterſchieden werden. Das Individuum, alſo der Menſch mit allen ſeinen Beſtimmungen erſcheint als ein Ding unter der Zahl der übrigen Dinge, als ein Theil der Welt. Die ganze Welt aber läßt ſich betrachten als eine Erſcheinung im Ich. Nun fragt es ſich, wie kennt dies letztere Ich ſich ſelbſt, da es zu ſich ſelbſt, zu dem Individuum, wie zu der übrigen Welt als das vorſtellende ſich verhält? Hier iſt eine neue Unterſcheidung nöthig. Das Ich kennt ſich ſelbſt, theils inſofern es die Welt, zu welcher ſeine eigne Individualität gehört, theils inſofern es ſich ſelbſt vorſtellt. In der erſten Beziehung mag eine vorſtellende Kraft überhaupt ſein, jedoch iſt

---

[1]) Lehrb. z. Einl. in d. Philoſ. §. 106—108.

es nach derſelben noch kein wahrhaftes Ich, da dieſer Begriff bloß das Selbſtbewußtſein bezeichnet. Wer alſo wird in dem reinen Selbſtbewußtſein eigentlich vorgeſtellt? Das Ich ſtellt „ſich," mithin ſein Sich-Vorſtellen vor, folglich ſtellt es vor das Vorſtellen ſeiner als eines ſich Vorſtellenden, und dies läuft in's Unendliche fort; zufolge dieſer Unendlichkeit iſt das Ich ein Vorſtellen ohne Vorgeſtelltes. Wollte man dem Widerſpruche dadurch ausweichen, daß man ſagte, das Ich ſtelle ſich vor als ein die Welt Vorſtellendes, ſo wäre der Begriff des Ich ſchon aufgehoben. Denn in dieſer Antwort dient zum Gegenſtande diejenige Thätigkeit oder Kraft, welche die Welt anerkennt. Eine ſolche Thätigkeit iſt aber nicht dieſelbe mit dem Anerkennen ſeiner ſelbſt. Alſo würde hier das Ich ſich als dasjenige vorſtellen, was nicht Ich iſt. Oder wollte man dennoch ſagen, Beides ſei daſſelbe, nämlich es exiſtire nur eine einzige Kraft, welche ſowohl ihrer ſelbſt, als auch der Welt ſich bewußt ſei, ſo würde auf die Frage, was dieſes Eine ſei, eine zweifache Antwort erfolgen. Man würde zu einer unbekannten Einheit, gleichſam einer gemeinſchaftlichen Wurzel für beiderlei Vorſtellen ſeine Zuflucht nehmen, und am Ende dennoch bekennen müſſen, daß das Ich für ſich ſelbſt unbekannt ſei, daß es keineswegs die Vorſtellung von ſich ſelbſt beſitze, mithin kein Ich ſei [1]).

522. In den auf ſolche Weiſe zum Vorſchein gebrachten vermeintlichen Widerſprüchen, denen die Formen des Gegebenen unterworfen ſein ſollen, findet Herbart die Antriebe des zur metaphyſiſchen Betrachtung fortſchreitenden Denkens und die Berechtigung, über das Gegebene hinauszugehen [2]). Das Gegebene iſt zwar nur ein „Schein," aber

---

[1]) l. c. §. 103.

[2]) Allgem. Metaph. 2t. Th. §. 198.

gewiß iſt, daß, wenn Nichts iſt, auch Nichts ſcheinen kann, und daß alſo der Schein auf das Sein hindeutet. Hiernach muß das Gegebene, als der wirkliche Schein, dem Seienden, welches ihm zum Grunde liegt, entgegengeſetzt werden. Dieſes Seiende iſt bis jetzt uns unbekannt, indem wir nur bereits genöthigt ſind, anzuerkennen, daß es iſt, ohne zu wiſſen, was es iſt. Das Unbekannte an dem Sein iſt die „Qualität" deſſelben. Alſo beſteht der Begriff von dem Seienden aus Bekanntem und Unbekanntem, aus dem Sein und aus der Qualität, und das „wirklich Geſetzte" iſt nicht das Gegebene und Erſcheinende, ſondern etwas Anderes und Verborgenes. Bei dieſer Entgegenſetzung des Letzteren gegen das Erſtere bleibt bloß der Begriff desjenigen übrig, deſſen Setzung nicht aufgehoben wird, und es erhellet: die bloße Anerkennung des Nichtaufzuhebenden iſt der „Begriff des Seins." Wenn gefragt wird, was ein Ding ſei, ſo iſt jede Antwort unzuläſſig, welche die Qualität deſſelben nur zum Theil als eine poſitive, und zum Theil als eine negative beſtimmt. Denn wenn daſſelbe iſt, ſo muß es, dem Begriffe des Seins gemäß, abſolut geſetzt werden. Aber der negative Theil der Qualität würde ein an ſich nicht Geſetztes, ſondern vielmehr ein Aufgehobenes ſein. Deshalb iſt die Qualität des Seienden gänzlich poſitiv oder affirmativ, ohne Einmiſchung von Negationen. An dieſen erſten Satz ſchließt ſich ſogleich ein anderer von großer Wichtigkeit: die Qualität des Seienden iſt ſchlechthin einfach. Denn geſetzt, ſie wäre mehrfach, ſo würde ſie zum wenigſten zwei Beſtimmungen enthalten, die ſich nicht auf eine einzige ſollen zurückführen laſſen, welche ſonſt die wahre Qualität ſein würde. Jede der beiden wäre demnach ohne die andere ungenügend. Hier liegt der doppelte Fehler der Negation und der Relation am Tage. Die Negation zeigt ſich darin, daß, indem man die eine Beſtimmung in die Qualität ſetzt, dies mit dem Vorbehalte geſchieht, ſie drücke nicht die wahre Quali-

tät aus, wenn ſie nicht mit der anderen verbunden ſei, und dieſe Qualität müſſe für den Fall, daß man die eine Beſtimmung ohne die andere denken wolle, zurückgenommen werden. Auf einen ſolchen Vorbehalt des Zurücknehmens iſt aber durch den Begriff des Seins Verzicht geleiſtet. Ferner müßten gemäß der Relation beide Beſtimmungen ſich in einem Kreiſe gegenſeitiger Abhängigkeit drehen, wenn Eins nicht ohne das Andere die geſuchte Qualität beſtimmen dürfte. Mit der nachgewieſenen Wahrheit hängen unmittelbar zwei Folgerungen zuſammen, die eine: daß die Qualität des Seienden allen Begriffen der Quantität ſchlechthin unzugänglich iſt, und die andere: daß es durch den Begriff des Seins ganz unbeſtimmt bleibt, wie Vieles ſei [1]).

[1]) Allgem. Metaph. §. 199—207. Herbart bemerkt im Zuſammenhange dieſer auf die Feſtſtellung des Begriffs der poſitiven und einfachen Qualität des Seienden gerichteten Unterſuchung: gegen die Gültigkeit der von ihm hier aufgeſtellten Grundſätze laſſe ſich der bekannte Einwurf vorbringen, daß die Conſequenz im Denken nichts dazu helfe, um das außer dem Denken, außer uns vorhandene Seiende zu erkennen, und daß kein zureichender Grund vorhanden ſei, warum das, was wahrhaft und an ſich exiſtire, nach unſerer ſubjectiv nothwendigen Vorſtellungsart ſich richten müſſe. Dieſen Einwurf widerlegt er auf folgende Weiſe. Er ſtellt als Erwiederung die Frage auf, wie man ſich einfallen laſſen könne, den Zweifel an der Einſtimmung zwiſchen unſrem nothwendigen Vorſtellen und dem Sein des mit intellectueller Nothwendigkeit Vorgeſtellten aufzuwerfen? Der Zweifelnde unternehme, ſich vorzuſtellen, daß etwas ſei, welches von unſerer nothwendigen Vorſtellungsart abweiche. Er unternehme alſo, in ſein eigenes Denken diejenige falſche Vorſtellungsart wirklich aufzunehmen, welche er ſich ſo eben verboten habe. Dazu gebrauche er den Vorwand, von Dingen zu reden, die unabhängig vom Denken vorhanden ſein könnten, während es eben ſo ungereimt ſei, Möglichkeiten anzunehmen, die für

523. Der allgemeinen Betrachtung über das Sein und das Seiende ſchließt ſich — gemäß der Thatſache, daß alles Wirkliche, was wir vorfinden, ein Ding mit mehreren und mit veränderlichen Merkmalen iſt, — die Unterſuchung über die Subſtanz und die zu ihr gehörige Inhärenz und deren Veränderung an [1]). Hinſichtlich auf den Begriff der Subſtanz ergibt ſich aus der richtigen Anerkennung des Verhältniſſes der Merkmale zu dem ſubſiſtirenden Dinge der Hauptſatz: daß die Subſtanzialität nicht ohne Cauſalität gedacht werden kann. Denn die Subſtanzialität oder der Grund, weshalb wir ein in Folge unſerer Erfahrungen von uns angenommenes reales Weſen mit dem Namen der „Subſtanz" bezeichnen, iſt darin enthalten, daß dieſes Weſen durch eine Menge von gegebenen Merkmalen für unſere Auffaſſung ſich darſtellt. Die Merkmale werden nach alter Weiſe in urſprüngliche oder Attribute, und in abgeleitete oder Modi eingetheilt. Jene ſollen in demjenigen liegen, was die Subſtanz an ſich und urſprünglich iſt, alſo in der Qualität. Aber ihr Begriff zeigt ſich uns ſogleich als unhaltbar. Denn ſie müßten ein Vieles in der urſprünglichen Qualität ſein, welches nach Obigem nicht denkbar iſt. Mithin bleiben für unſere Erwägung nur abgeleitete Merkmale als ein anſcheinend Inhärirendes übrig, und dieſe dürfen nicht aus Attributen der Subſtanz, ſondern nur aus ſolchen Urſachen erklärt werden, welche zu dem ſubſiſtirenden Dinge hinzutreten.

Unmöglichkeiten erkannt worden, als Dinge an ſich zu ſehen ohne Augen, und zu fühlen ohne irgend ein Organ des Fühlens. Demnach müſſe ein für allemal bemerkt werden, daß die Gültigkeit und reale Bedeutung des über das Seiende in einem nothwendigen Denken Feſtgeſetzten gar nicht bezweifelt werden könne, weil der Zweifel nichts Anderes ſei, als ein Verſuch, dem nothwendigen Denken ſich zu entziehen. Lehrb. z. Einleit. in d. Philoſ. §. 114.

[1]) Allgem. Metaphyſ. §. 167.

Wenn gleich das reale Weſen, welches wir als Subſtanz anſehen, an ſich ſelbſtändig ſein dürfte, ſo kann es doch keinen ſelbſtändigen Grund ſeiner Accidenzen in ſich faſſen. Daher ſind wir genöthigt, ſo viele Urſachen anzunehmen, als wir dem Dinge ſinnenfällige Merkmale beilegen. Uebrigens ſchließt dieſer Cauſalbegriff, welcher durch das Problem der Inhärenz herbeigeführt wird, keine Zeitbeſtimmung in ſich ein. Die Urſache iſt hier weder früher noch ſpäter, als ihre Wirkung [1]).

524. In dem Begriffe der Veränderung liegt die Vorſtellung: das Ding ſolle zwar im Sein überhaupt beharren, aber bald ein ſolches, bald ein anderes ſein. Dem Scheine nach wird das Entgegengeſetzte der wechſelnden Qualitäten durch die Zeitbeſtimmung auseinandergehalten. Wenn alſo die Dinge bloß am Sein überhaupt genug hätten, ohne irgend etwas Beſtimmtes zu ſein, ſo wäre der Widerſpruch hiermit vermieden. Sie würden ihre Identität als beharrlich ſeiende, ohne Rückſicht auf die Qualität, feſthalten. Aber das Sein iſt gar keine Beſtimmung der Dinge, ſondern bloß der Art, wie wir ſie ſetzen. Beſitzt alſo der Gegenſtand eine gewiſſe Qualität nur zuweilen mit Unterbrechungen, und in den Zwiſchenzeiten eine andere, ſo iſt er als ein und daſſelbe Ding höchſtens in den Perioden vorhanden, in denen er ſich ſelbſt gleich iſt. Die Zwiſchenzeiten füllt ein anderes Ding aus, welches an ſeine Stelle tritt. Der bekannte Satz: „in allem Wechſel beharrt die Subſtanz," gibt eine ganz leere Vorſtellung von der Subſtanz, als ob das bloße Sein ohne Qualität einen haltbaren Begriff darböte. Eine beſtimmte Subſtanz kann nur gegeben und von der anderen unterſchieden werden durch die Gruppe von Merkmalen, um derentwillen ſie geſetzt iſt, und eine Poſition derſelben, die nicht hiervon ausginge, wäre gar keine. Wech-

[1]) l. c. §. 213—224.

ſeln die Merkmale, ſo wechſelt die Subſtanz, die nur ihrentwillen geſetzt wird. Wenn daher ein Gegenſtand dergeſtalt von der Erfahrung uns geboten wird, daß wir ſeine Qualität als veränderlich betrachten müſſen, ſo wird uns in ihm ein Widerſpruch gegeben. Ein ſolcher Widerſpruch hebt ſich nur durch die Einſicht, daß der ſubſiſtirende Gegenſtand ſeine Qualität unveränderlich behauptet, während die Urſachen abwechſelnd kommen und gehen, aus denen die Erſcheinung der ihn betreffenden Veränderungen herrührt. Dieſe ganze Erſcheinung gehört der Subſtanz, ſo lange ſie allein ſteht, gar nicht an. Oder mit anderen Worten: kein Reales iſt „an ſich" Subſtanz, ſondern, wenn es der Träger von Erſcheinungen ſein ſoll, ſo muß es mit andern realen Weſen in Gemeinſchaft ſtehen, und wenn die Erſcheinung wechſelt, ſo wechſelt dieſe Gemeinſchaft [1]).

525. Hiermit hat die Unterſuchung den Standpunct erreicht, auf welchem die Frage beantwortet werden kann: was denn bei der erſcheinenden Veränderung der Dinge wirklich geſchieht? Die Qualitäten der einfachen Weſen ſind

[1]) l. c. §. 224—228. Vergl. Pſychol. 1ſt. Th. §. 33, wo Herbart ſagt: das Beharrliche möchte ohne Widerſpruch beharren, und die Erſcheinungen möchten ohne Widerſpruch wechſeln, wofern nur zwiſchen jenem und dieſen keine Gemeinſchaft wäre und die wechſelnden Erſcheinungen gleich fliegenden Schatten die Qualität des Beharrlichen ganz unangetaſtet ließen. Wenn aber das Waſſer, um ein altes Platoniſches Beiſpiel zu gebrauchen, bald flüſſig, bald feſt, bald dampfförmig erſcheint, ſo meint Niemand, die Flüſſigkeit, Feſtigkeit und Dampfförmigkeit gingen das beharrliche Subſtrat des Waſſers nichts an, ſondern die entgegengeſetzten Erſcheinungen legt man zuſammengenommen dem Einen und ſich ſelbſt gleichen Beharrlichen, als einwohnende Eigenſchaften bei, und gibt ihm dadurch denn freilich eine beharrliche, aber zugleich eine widerſprechende Qualität.

zweifellos da. Zu erwägen iſt nunmehr, was ihnen widerfahren kann. So viel ſteht bereits feſt, daß in dem wirklichen Geſchehen das Seiende weder von ſich abweichen, noch ſich äußern, noch erſcheinen kann. Mithin iſt es gewiß, daß die einfachen Qualitäten mit dem, was geſchieht, nur mittelbar zuſammenhängen. Von jenem bekannten Grundſatze: „daß bei allem Wechſel der Erſcheinung die Subſtanz beharrt," ſollte die Fortſetzung ſo lauten: und weder ihre Qualität, noch ihre Quantität wird von dem Wechſel ergriffen. Stellt man ſich zwei einfache reale Weſen vor, ſo ſind ſie, da jedes auf gleiche Weiſe real und abſolut geſetzt iſt, an keine wechſelſeitige Beziehung gebunden. Sie können unbeſtreitbar von einander getrennt und ſelbſtändig verharren. Nur zufolge des Ausſpruches der Erfahrung muß man ſie zuſammenfaſſen und ſie in einem gegenſeitigen Verhältniſſe denken, weil in der Erſcheinung die „Inhärenz" und die „Veränderung" hervortreten. Jedoch haben wir dies als etwas ihnen ganz Zufälliges zu betrachten, daß ſie beiſammen ſind. Das an beiden einander Entgegengeſetzte iſt auf keine Weiſe etwas für ſich, und kann zu einem wahren Ausdruck ihrer Qualität nur vermöge einer unauflöslichen Verbindung mit demjenigen, was an ihnen nicht in dem Gegenſatze befangen iſt, gehören. Beide nun beſtehen in der Lage, worin ſie ſich befinden, „wider einander," und ihr Zuſtand iſt daher ein „Widerſtand" zu nennen. Mit einem ſinnlichen Gleichniſſe läßt ſich das, was die einfachen Weſen in dieſem Verhältniſſe thun, ganz paſſend ſo ausſprechen: „ſie drücken einander." Denn in der Sinnenwelt zeigt ſich der Widerſtand, den zwei Körper einander leiſten, im Drucke, wo keiner von beiden nachgibt, obgleich jeder ſich bewegen ſollte. Aber hierbei iſt wohl zu berückſichtigen, daß jener Ausdruck nur ein ſinnliches Gleichniß und gegenwärtig von Raumverhältniſſen noch gar nicht die Rede iſt. Hier kommt bloß eine Abänderung der Qualität in Betracht, die jedes der

einfachen Weſen zwar von dem anderen erleiden ſollte, wogegen es ſich aber als das, was es iſt, erhält. „Störung" würde erfolgen, wenn nicht die „Selbſterhaltung" ſie verhinderte. Es findet mithin ein innerer Gegenſatz in den Qualitäten je zweier Weſen Statt, welchem beide zugleich widerſtehen. Mit demjenigen, was man gewöhnlich „Kraft" nennt, hat dieſer Gegenſatz keine Aehnlichkeit. Denn hier erfolgt kein Angriff nur von der einen Seite und exiſtirt kein Leidendes dem Thätigen gegenüber [1]).

526. Demzufolge ergibt ſich, daß das wirkliche Geſchehen ein „Beſtehen wider eine Negation" iſt. Dieſe Negation beruht auf dem Verhältniſſe der Qualität von je zwei Weſen zu einander, und daher geſchieht hierbei ſtets zweierlei zugleich. Jedes von beiden behauptet ſich in ſeiner Eigenthümlichkeit. Man muß alſo eine ſolche Selbſterhaltung durch eine doppelte Negation denken, welche der Affirmation deſſen, was ein Weſen an ſich iſt, völlig gleich gilt. Nun iſt aber die bezeichnete doppelte Negation unendlich vieler Unterſchiede fähig. Denn die Weſen ſind zwar an ſich von einfacher Qualität, allein die vielen Qualitäten laſſen ſich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. Deshalb kommt jeder Selbſterhaltung oder jedem wirklichen Geſchehen, welches in einem Weſen vorgeht, wenn es gegen ein anderes ſich behauptet, ein eigenthümlicher Charakter zu [2]). Nur

---

[1]) Allgem. Metaph. §. 231—36.

[2]) Zur Auflöſung der Widerſprüche in den Begriffen der wechſelſeitigen Cauſalverhältniſſe auf dieſem Gebiete des erſcheinenden Bedingtſeins der Thatſachen durch einander muß die philoſophiſche Reflexion nach Herbart den Hülfsbegriff der „zufälligen Anſichten" in Anwendung bringen. Sie muß die Bemerkung hervorheben, daß es für die einfachen Weſen eben ſo zufällig iſt, in dieſer oder in jener unter den verſchiedenen Beziehungen der Urſachlichkeit zu einander zu ſtehen, wie es

hat dieſe Eigenthümlichkeit lediglich in dem Gebiete des Geſchehens eine Bedeutung. Alle Mannigfaltigkeit, welche darin begründet iſt, daß ein beſtimmtes Weſen gegen verſchiedene andere ſich erhält, verſchwindet ſogleich ſammt dem Geſchehen ſelbſt, wenn man auf das Seiende, ſo wie es an ſich iſt, zurückblickt. Für den Beobachter aber, welcher auf einem ſolchen Standpuncte ſteht, daß er die einfache Qualität nicht zu erkennen vermag, während er in die verſchiedenen Beziehungen der einfachen Weſen auf einander ſelbſt verwickelt wird, kann nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbſterhaltungen, nicht die beſtändige Gleichheit ihres Urſprunges und ihres Reſultates, bemerkbar ſein. Der angegebene Standpunct gehört dem gemeinen Menſchenverſtand in ſeiner Weltauffaſſung an, indem unſere Empfindungen nichts Anderes ſind, als die verſchiedenen Selbſterhaltungen unſerer Seele. Dieſe nun ſieht ſich ſelbſt nicht und weiß unmittelbar nichts davon, daß ſie in allen ihren Empfindungen ſich ſelbſt gleich bleibt. Noch weniger gibt ſich ihr dies in ihrem natürlichen Bewußtſein kund, daß ihre Zuſtände durch einfache Weſen außer ihr und deren Selbſterhaltungen bedingt ſind [1]). Daher leben wir auf dem Standpuncte dieſes Bewußtſeins in einer unaufhörlichen Verwechslung der beiden verſchiedenen Gebiete des Seins und des Geſchehens. Keins von beiden iſt uns ſo zugänglich, daß wir es mit unmittelbarer freier Beobachtung erreichen könnten. Unſer Empfinden iſt das einzige urſprüngliche Geſchehen, deſſen wir inne werden. Aber wie dies geſchieht, ſagt uns keine Erfahrung, und die Erklärung dieſes Geſchehens iſt den Hypotheſen vom phyſiſchen Einfluß des Leibes auf die Seele und

---

z. B. für einen Ton außerweſentlich iſt, ob er nach dieſem oder nach jenem Verhältniſſe der verſchiedenen Tonintervalle betrachtet wird.

[1]) l. c. §. 234. u. 235. Vergl. §. 237.

von der präſtabilirten Harmonie Preis gegeben. Von dem eigentlichen Realen weiß der gewöhnliche Menſch vollends nichts. Die Erſcheinungen, welche er real nennt, liegen mitten im Wechſel. Daher hat er von dem Geſchehen keinen andern Erfahrungsbegriff, als dieſen, es ſei eine Abänderung in demjenigen, was exiſtirt. Die Begriffe des Seins und des Geſchehens ſind völlig incommenſurabel. Sie paſſen eben ſo wenig in eine Summe zuſammen, wie ein Körper und ſeine Oberfläche, oder wie die Fläche und die Linie. Im Reiche des Seins gibt es keine Ereigniſſe und kann es keine geben.

527. Die bereits gefundenen Wahrheiten führen zu der Anerkennung, daß die erfahrungsmäßig ſich kundgebenden Veränderungen nur aus einem Wandel der Gemeinſchaft zwiſchen den realen Weſen, aus einem abwechſelnd beginnennenden und aufhörenden Zuſammenſein derſelben entſpringen können. Folglich iſt das „Zuſammen" und das „Nichtzuſammen" der Subſtanzen einem Wechſel unterworfen, deſſen Begriff die Begriffe der räumlichen und der zeitlichen Verhältniſſe und der Bewegung in ſich faßt. Was zunächſt denjenigen Raum betrifft, welcher zu dem Kommen und Gehen der Subſtanzen unvermeidlich hinzugedacht werden muß, und welcher der „intelligible" genannt werden kann, ſo dient zur Erklärung deſſelben folgende Erwägung, bei welcher alle Phantaſievorſtellung eines anſchaulichen Ausgedehntſeins wegfallen muß. Zwei einfache Weſen als mathematiſche Puncte gedacht können entweder zuſammen, d. h. in einem Puncte vereinigt, oder nichtzuſammen ſein. Im letzteren Falle ſchwebt uns im Denken doch die Möglichkeit vor, daß ſie ſich zu einander geſellen können. Wir ſetzen alſo zuerſt das eine, welches mit dem Buchſtaben A bezeichnet werde, als ein ſolches, zu welchem das andere, B, hinzukommen kann, und verbinden mit dem zuerſt gedachten wirklichen A den lee=

ren Gedanken von B. Dieſer leere Gedanke ſoll uns das Bild von B heißen. Zweitens läßt ſich aber auch B vorſtellen als auf A wartend, welches zu ihm ſich geſellen kann und noch nicht angelangt iſt, und ſo hängt ebenfalls an dem wirklichen B das Bild von A. Welches von beiden Weſen man vorausſetzt, dies bietet dem anderen die Stelle, wohin es geſetzt werden darf. Hier iſt es gleichbedeutend, zu ſagen: das eine bietet dem anderen einen Ort an, wo es verweilen könnte, oder: das eine geſtattet, daß ihm das leere Bild des anderen, auch wenn dieſes andere ſelbſt nicht mit ihm zuſammen iſt, dergeſtalt angeheftet werde, als gäbe es ein wahres Zuſammenſein eines einfachen Weſens mit dem leeren Bild eines anderen. Natürlich iſt dies eine bloße Dichtung, denn gegen das nichtige Bild des einen wird das andere Weſen nicht ſich ſelbſt erhalten. Aber wir befinden uns hier in der Sphäre der Fictionen, denn alle Raumbegriffe ſind überhaupt nur Gedankendinge [1]). Wenn man le-

---

[1]) l. c. §. 245—248. Um dagegen zu warnen, daß man in die hier mitgetheilten Beſtimmungen nicht die gewöhnlichen Raumbegriffe einmenge, wird hier von Herbart daran erinnert, daß der Ausdruck: „A und B ſind zuſammen" nur bedeute: „ſie ſind in einem Cauſalverhältniſſe." Ihrer Selbſtändigkeit zufolge können ſie aber auch nichtzuſammen, das heißt, für einander nicht vorhanden ſein. Wenn wir ſie nun nicht zuſammenfaſſen, ſo iſt uns deſſenungeachtet doch nicht verſtattet, ſie in irgend einen vorräthigen Raum hineinzuſetzen. Es gibt alſo auch nichts, was wir zwiſchen A und B ſetzen dürften. Freilich begegnet es uns Allen, daß wir in ſolchen Fällen einem unwillkürlichen pſychologiſchen Mechanismus nachgeben, welcher uns einen Raum aufdringt, den wir auf dem Standort der philoſophiſchen Betrachtung nicht annehmen ſollen. Hiergegen müſſen wir uns ſtemmen. Wir müſſen gegen ſolche Baſtarde unſerer Phantaſie eben ſo wohl proteſtiren, wie der Mathematiker gegen die Dicke der Fläche

diglich zwei Weſen als nichtzuſammen ſetzt, ſo hat man auch nur zwei Orte. Dieſe ſind völlig außer einander, aber in Ermangelung eines dritten ſie von einander trennenden Weſens ohne allen Abſtand. Sie befinden ſich daher in einem Verhältniß des „an einander.“ Man halte nun das Aneinander mit Hülfe der leeren Bilder in Gedanken feſt, nehme aber, da der Ort den Weſen zufällig iſt, das eine und ſetze es in den Ort des zweiten, ſo entſteht dem zweiten Weſen ein dritter Punct, als einfacher Ort des einfachen Weſens. Der zweite Punct liegt nun gerade zwiſchen dem erſten und dem dritten, weil für den dritten noch kein anderer Uebergang vorhanden iſt, als durch den zweiten. Daſſelbe auf die nämliche Art fortgeſetzt führt zu dem Ergebniß einer unendlichen geraden Linie, welche zwiſchen je zwei beſtimmten Puncten theilbar iſt. Auch iſt ſie fähig, nach der entgegengeſetzten Seite, welche beſtimmt wird durch das mögliche Setzen des zweiten einfachen Weſens in den Ort des erſten, völlig auf gleiche Weiſe in das Endloſe verlängert zu werden. Dieſe Linie iſt keine „ſtetige“, ſondern eine „ſtarre.“ Ihre Puncte ſind die leeren Bilder der einfachen Weſen [1]). Nach der angegebenen Conſtruction der erſten Di-

---

und gegen die Breite der Linie proteſtirt. Wir wollen keinen Zwiſchenraum zwiſchen A und B. Sie ſind nicht zuſammen, aber es iſt auch nichts dazwiſchen. Die Klagen, man könne ſich dies nicht vorſtellen, helfen hier nichts. Der Begriff ſoll rein bleiben. Wir begehren im ſpeculativen Denken keine Bilder für die Anſchauung, ſondern wir fodern Begriffe und deren Verknüpfungen.

[1]) Hauptpuncte d. Metaph. §. 7. Allgem. Metaph. §. 249. Herbart bemerkt hier zur Erläuterung dieſes Begriffes der ſtarren Linie: wäre ſie keine Linie, ſo müßte ſie eine discrete Reihe von Puncten ſein. Denn ohne Zweifel ſind die leeren Bilder jedes Realen einzeln genommen Puncte. Dieſe Bilder des Einfachen ſind nun freilich nicht die Grenzen einer

menſion in dem intelligibeln Raume bringt Herbart in Verfolgung des eingeſchlagenen Weges zunächſt, indem er zu den zwei geſetzten realen Weſen ein drittes hinzudenkt, die genetiſche Darſtellung der „ſtetigen Linie“ und der „Ebene,“ und hierauf, mit Hinzufügung eines vierten realen Weſens, die der „dreifachen Dimenſion“ oder des „körperlichen intelligibeln Raumes“ zu Stande[1]). Das Reſultat dieſer Nachweiſungen iſt, daß der Raum überhaupt in jedem Betracht als eine bloße Form der Zuſammenfaſſung, als ein objectiver Schein ſich ergibt. Das Raumverhältniß, in welchem die Gegenſtände ſich uns darſtellen, beruht bloß auf dem Zu-

---

Linie, eben ſo wenig, als unſere Linie die Grenze einer Fläche iſt. Aber dieſe willkürlichen, wiewohl beliebten Erklärungen ſind ohnehin zu eng. Jedermann denkt die Zeit, ſo wie die Folge der Grade und der Zahlen unter der Form der Linie. Deſſenungeachtet iſt hierbei an begrenzte Flächen nicht zu denken. Zwiſchen unſere Puncte darf gar nichts eingeſchoben werden. Gleichwohl ſind ſie vollkommen außer einander. Denn ſie entſtehen aus dem Nichtzuſammen. Dagegen bezeichnet das Zuſammen ein vollkommenes Ineinander, weil darin nicht das Mindeſte liegt, was dem Außereinander ähnlich wäre, ſondern vielmehr das Nichtzuſammen gänzlich durch das Zuſammen aufgehoben wird. Zwei Puncte aber, zwiſchen denen nicht vermöge der Conſtruction andere, regelmäßig im Denken erzeugte Puncte liegen, ſind an einander ohne eine Spur des Zuſammenfließens und des Zwiſchenraumes. Aus dem Grunde nun, weil das gewöhnliche Hülfsmittel des Sonderns, das in Folge des pſychologiſchen Mechanismus eintretende Zwiſchenſchieben für zwei nächſte Puncte hier gänzlich verboten iſt, kann unſre Conſtruction nicht als eine Reihe discreter Puncte betrachtet werden. Vielmehr iſt ſie eine Linie und zwar eine ſtarre Linie zu nennen, da ſie ein ſtrenges Aneinander ihrer Puncte fodert, die mit einer fließenden Größe keine Aehnlichkeit haben.

[1]) Allgem. Metaph. §. 253—265.

ſammentreffen ihrer Bilder in dem ſie abſpiegelnden Vorſtellungsvermögen. Dennoch wird es empiriſch gegeben, und unſere Erkenntniß iſt an dieſe Form eben ſo ſehr gebunden, als an jede qualitative Beſtimmung des Gegebenen. Auch unterſcheidet es ſich auf das beſtimmteſte von jedem ſubjectiven Scheine, weil die erſcheinende Größe der Entfernung nebſt den wahrnehmbaren Unterſchieden zwiſchen der Ruhe und der Bewegung an den Gegenſtänden nichts von der Thätigkeit der Intelligenz Abhängiges iſt.

528. Aus den nach ſeiner Meinung hiermit enthüllten Eigenthümlichkeiten der Realität, der Cauſalität und des Raums ſucht Herbart die Materie nach ihren erſten Gründen in folgender Weiſe abzuleiten. Er geht hierbei von der Erwähnung aus, daß die realen Weſen in dem intelligibeln Raume nicht bloß als bewegt, ſondern auch als ruhend vorgeſtellt werden können. In der Ruhe aber weilen ſie entweder zuſammen oder nicht. Das Nichtzuſammen braucht nun nicht gerade eine „rationale Diſtanz“, das heißt, eine beſtimmte Summe des Aneinander zu betragen. Je zwei reale Weſen können auch an den Endpuncten irgend einer Hypotenuſe ſtehen. Dieſe Stellung enthält zwar einen widerſprechenden Begriff. Allein das Widerſprechende der Stellung kommt nicht auf Rechnung der Qualität, ſondern gehört nur der Raumbeſtimmung an, welche dergleichen Widerſprüche unvermeidlich ſich gefallen laſſen muß. Eben ſo verhält es ſich mit dem Zuſammenſein. Die Annahme iſt nicht nothwendig, daß zwei einfache Subſtanzen vollkommen zuſammen, alſo ineinander ſind, ſondern es darf auch eine unvollkommene Vereinigung dieſer Art angenommen werden, und ſie können in einer ſolchen Lage ſich befinden, wie die beiden letzten Puncte einer Hypotenuſe, welche einander theilweiſe decken ſollen, als ob ein Punct theilbar wäre. Die Erdichtung in dieſem Begriffe trifft wiederum lediglich

den Raum, und berührt weder die Qualität der Weſen, noch auch das wirkliche Geſchehen, da die räumliche Lage überhaupt für die Weſen ſelbſt gar keine Bedeutung beſitzt. Auch verſteht es ſich, daß bei der Vorſtellung der Bewegung alle dieſe widerſprechenden Raumbegriffe unvermeidlich auf die Zuſammenfaſſung der Weſen übertragen werden müſſen. Denn das Bewegte durchläuft bis zu ſeinem Ziel ebenſowohl die irrationalen als die rationalen Abſtände, und bevor es mit einem zweiten realen Weſen zu einem vollkommenen Zuſammenſein ſich verbindet, muß ein unvollkommenes zwiſchen ihnen Statt finden. Allerdings kommen bei dieſer Betrachtung gewiſſe eigenthümliche Fictionen vor. Aber dieſelben nicht zu ſcheuen gehört weſentlich zur richtigen Einſicht in die Eigenthümlichkeit des Raumes. Diejenigen, welche überall nur Stetiges erblicken und das Starre ganz verkennen, kommen aus den Widerſprüchen, die wir hier zulaſſen, gar nicht heraus. Sie wiſſen nur nicht, daß es Widerſprüche ſind. Darum iſt ihnen der Raum eine räthſelhafte Gabe der Natur, ſei es der äußeren, körperlichen, oder der geiſtigen, durch Geſetze des Anſchauens beſtimmten Natur. Wer aber den Raum als ein Geſchöpf des zuſammenfaſſenden Denkens kennt, der wird ſich über die Erweiterung der Begriffe von imaginären Größen nicht wundern[1]).

529. Von den angegebenen Annahmen iſt nur die letzte geeignet, bei der Erklärung des erſten Urſprunges der Materie zum Gegenſtande weiterer Betrachtungen uns zu dienen. Laſſen wir nämlich zwei reale Weſen ohne eine Vermittlung außer einander ſein, ſo fehlt mit dem Zuſammen die Bedingung der Cauſalität, und es geſchieht nichts. Setzen wir ſie dagegen als gänzlich ineinander, ſo müſſen wir demzufolge anerkennen, daß ſie in einer vollkommenen

[1]) Allgem. Metaph. §. 266.

Störung und Selbſterhaltung ſich befinden. Mithin haben wir ihr Verhältniß als ein unvollkommenes Zuſammen uns zu denken und die Vorausſetzung feſtzuhalten, daß ein paar Puncte dichter als „aneinander“ liegen, daß ſie „theilweiſe“ ſich in einander geſchoben haben. Hiernach legen wir den realen Weſen Theile bei. Wo es aber Theile gibt, da muß auch eine Figur vorhanden ſein, und ſo bietet ſich die Frage dar, welche Figur, auch nur für unſere Fiction, auf einfache Weſen paßt. Nun führt kein Grund zu der Vorſtellung, daß die Ausdehnung nach verſchiedenen Seiten hin ungleichförmig ſich verbreite. Folglich bleibt hier einzig die Kugel als denkbar übrig. Dieſe Kugeln beſitzen für alle reale Weſen gleiche Größe. Denn es mangelt an einem Grunde, welcher für die Ungleichheit entſchiede, und ohne ihn darf unſere Dichtung hier nichts Ungleiches zulaſſen. Alſo denken wir uns ein paar theilweiſe von einander durchdrungene, innerlich vollkommen gleichartige Kugeln. Der beſtimmte Begriff, zu welchem dieſe Annahme leitet, iſt der einer Selbſterhaltung, welche in den durchdrungenen Theilen vollkommen Statt findet, während ſie ganz in den Theilen fehlt, bis zu denen die Durchdringung nicht reicht. Dies iſt die nothwendige Folge der gemachten Vorausſetzung. Hier haben wir uns zur Vorbereitung des richtigen Schluſſes in Widerſprüche eingelaſſen, und es kommt jetzt für uns Alles darauf an, in dieſem Puncte das Unſtatthafte von dem Zuläſſigen zu unterſcheiden. Es iſt unwahr, daß einem einfachen Weſen Theile zukommen. Unmöglich kann daher in ihm ein ſolcher Unterſchied hervortreten, daß einer ſeiner Theile ſich ſelbſt erhält, und ein anderer nicht. Wenn die Fiction der Theile wenigſtens in der ihr eigenthümlichen Folgerichtigkeit durchgeführt werden ſoll, ſo muß zunächſt der Satz feſtſtehen, daß in dem ganzen realen Weſen, in allen ſeinen erdichteten Theilen, ein gleicher Grad der Selbſterhaltung wirkt. Obgleich alſo die Durchdringung bloß als

theilweiſe erfolgend vorausgeſetzt wird, zeigt ſich doch nur dies als Folge der Unvollkommenheit im Zuſammenſein der beiden Weſen, daß die Selbſterhaltung dem Grade nach vermindert wird, während ſie ohne irgend einen Unterſchied von Theilen in der realen Subſtanz zu Stande kommt. Jetzt iſt der Begriff des „wirklichen Geſchehens" berichtigt. Jedoch iſt in der Vorausſetzung der Lage der Subſtanzen noch ein Fehler übrig geblieben. Weil nämlich überall in den eingebildeten Theilen der beiden realen Weſen die Selbſterhaltung wirklich eintritt, ſo muß ihr auch überall das Zuſammen entſprechen. Dem gemäß kann jene Vorausſetzung nicht beſtehen, es kann nicht bei dem unvollkommenen Zuſammen ſein Bewenden haben. Vielmehr macht ſich die Nothwendigkeit geltend, daß ein paar reale Weſen, nachdem ſie einmal in eine ſolche Lage gerathen ſind, vollends in einander eindringen [1]).

530. Hierdurch haben wir den urſprünglichen und einzig möglichen Grund der „Attraction" entdeckt. Die gewöhnliche Hypotheſe zur Erklärung derſelben iſt durchaus haltlos. Denn da der Raum nichts Wirkliches iſt, ſo hat es gar keinen Sinn, von wirklichen Grundkräften zu reden, die ſich auf ein Raumverhältniß beziehen ſollen. Um nun auch die „Repulſion" zu finden, nehme man drei reale Weſen an, von denen zwei, A und A', unter einander gleichartig ſind. Das dritte Weſen, B, ſteht zwiſchen ihnen in der Mitte. Von zwei verſchiedenen Seiten her ſind jene beiden, die mit dem dritten in ein unvollkommenes Zuſammen gerathen waren, jetzt eben im Begriff, völlig in B einzudringen. Soll dies in der That erfolgen, ſo müſſen nicht nur A und A' ſich gegen B vollkommen behaupten, ſondern B muß ſich nun auf doppelte Weiſe, gegen beide A, ſelbſt

[1]) l. c. §. 266 — 270.

erhalten. Wenn dieſes möglich ſein ſollte, ſo müßte in dem Gegenſatze des B gegen die anderen eine ſolche Ungleichheit ſich finden, daß ein einzelnes A nicht zureichte, um der ganzen Negation, welche in B rückſichtlich auf die Qualität der beiden A liegt, völlig zu entſprechen. Ein ſolcher Fall läßt ſich im Allgemeinen ſehr wohl denken. Aber auch das Gegentheil iſt denkbar, und die einfachſte Annahme, die wir in dieſem Falle zuerſt machen müſſen, iſt dieſe, daß der Gegenſatz zwiſchen A und B gleich ſei. Alsdann kann B die gefoderte doppelte Selbſterhaltung gegen beide A nicht zugleich vollziehen. Aber es kann auch keine wirkliche Störung ohne Selbſterhaltung in B eintreten, ſondern die Lage der realen Weſen, ihre räumliche Stellung, das bloß ſcheinbar Wirkliche, muß ſich hier ebenſowohl, als zuvor, nach dem wirklichen Geſchehen einrichten und abändern. Alſo können die beiden A nicht ganz in B eindringen, wie ſie nach dem Vorigen doch ſollten. Hier ergeben ſich zwei entgegengeſetzte Nothwendigkeiten, welche die Lage beſtimmen. Da in jedem A ohne Unterſchied der durchdrungenen und nicht durchdrungenen Theile Selbſterhaltung wirklich erfolgt, ſo ſollten ſie ganz eindringen, und dies heißt uns die „Attraction". Weil aber B ſich nicht doppelt ſelbſt zu erhalten vermag, ſo ſcheint es eine zurückſtoßende Gewalt gegen beide auszuüben, und dies nennen wir die „Repulſion". Zwiſchen dieſen einander entgegenſtehenden Nothwendigkeiten muß irgend ein Gleichgewicht eintreten, und folglich müſſen A und A′ zum Theil in B eindringen. Sollte der Urſprung der Materie noch nicht klar genug vor Augen liegen, ſo läßt ſich folgendermaßen nachhelfen. Man nehme jetzt der A ſo viele, als man will. Wenn dieſe ſämmtlich zugleich in ein unvollkommenes Zuſammen mit B gerathen, ſo müſſen ſie alle tiefer eindringen. Aber dies ihr Müſſen hilft nichts, wenn B deren nicht mehr aufnimmt. Je mehr ihrer ſind, deſto weniger tief können ſie eindringen, und geſetzt, ſie wä-

ren alle eingedrungen, ſo würden ſie nach allen Seiten gleichmäßig ſo weit herausgetrieben werden, bis Attraction und Repulſion ſich im Gleichgewichte befänden. Alsdann läge B in der Mitte und würde mit allen A zuſammengenommen mehr als einen mathematiſchen Punct einnehmen, ſo daß eine körperliche Ausdehnung entſtände und das Ganze nun ein „Klümpchen" darſtellte. Wenn alſo eine beſtimmte Menge der A wirklich in B eindringt, ſo muß aus dem angegebenen Grund auch wirklich das beſchriebene Klümpchen entſtehen. Dieſes hat alsdann ſeine beſtimmte Dichtigkeit, gemäß dem Gleichgewichte der Attraction und der Repulſion. Will man es vergrößern, ſo nehme man nun auch mehrere B hinzu. Jedes der B wird ſeinerſeits in die A, mit denen es in ein unvollkommenes Zuſammen gerathen war, ſo weit als möglich eindringen, und die Klümpchen werden zuſammen eine „körperliche Maſſe" darſtellen [3]).

531. Gemäß der vorliegenden Erörterung beruht der Grund, durch welchen die körperliche Materie exiſtirt, auf dem Umſtande, daß der äußere Zuſtand oder die Lage der einfachen Weſen, als der Elemente der Materie, nach ihrem inneren Zuſtande ſich richten muß, das heißt, nach den Selbſterhaltungen, welche jedes einzelne Element gegen diejenigen unter den übrigen ausübt, mit denen es zuſammen iſt. Soll nun eine Maſſe, die ſich gebildet, getrennt werden, ſo muß entweder für den äußeren Zuſtand ein Hinderniß entſtehen, ſich nach dem inneren ferner zu richten, oder es muß eine Veränderung der innern Zuſtände eintreten, ſo daß hierdurch auch ein anderes Verhältniß der Lage erfodert wird. Im erſten Fall iſt die Urſache der Veränderung eine „mechaniſche", im zweiten Falle kann ſie als eine „chemiſche" bezeichnet werden. Von welcher Art aber auch

---

[1]) l. c. §. 271.

die Urſache ſei, ſo wird ihr durch die Nothwendigkeit, daß der äußere Zuſtand nach dem bisher vorhandenen inneren ſich richte, ein Widerſtand entgegengeſetzt, welcher dem Zuſchauer als eine „widerſtehende Kraft“ erſcheinen muß. Dieſer Widerſtand wächſt, wenn der Grad des Zuſammenſeins der zum Theil in einander eingedrungenen Elemente vermindert wird. Denn die Nothwendigkeit, daß die Elemente ſo tief in einander ſein, wie es dem Gleichgewicht ihrer Attraction und Repulſion entſpricht, wird um deſto dringender, je weiter ſie von dieſer Foderung abweichen. Das geringſte Zuſammen iſt mit der ſtärkſten Attraction verbunden, weil es die größte Veränderung der Lage erfodert. Iſt nun die Urſache der Trennung mächtig genug, ſelbſt die ſtärkſte Attraction zu überwinden, ſo zerreißt die Maſſe plötzlich, nachdem ſie einen allmählig wachſenden Widerſtand geleiſtet hat. Denn auf den geringſten Grad des „Zuſammen“ folgt auf einmal das „Aneinander“, alſo ein „Nichtzuſammen“. In dieſem letzteren Verhältniſſe hört aber alle Cauſalität und folglich jede Beſtimmung des äußeren Zuſtandes auf, inſofern nicht etwas Neues und Vermittelndes ſich einfindet. Wenn hingegen die Urſache einen ſolchen Erfolg nicht hervorzubringen vermag und alsdann zu wirken aufhört, ſo kehren die Elemente, nachdem ſie ſich eine gewiſſe Dehnung hatten gefallen laſſen, in ihre vorige Lage von ſelbſt zurück. Hierbei folgen ſie nur dem ihnen einwohnenden Geſetz ihrer Dichtigkeit. Dasſelbe gilt von der Zuſammendrückung. Daher iſt alle Materie nothwendig „elaſtiſch“ [1]).

532. Um nun ferner zu erkennen, in welchem Sinne der Materie das bekannte Prädicat der „Undurchdringlichkeit“ angehört, nehme man an, es habe ſich neben einer bereits vorhandenen Maſſe eine andere gebildet, deren Qua-

---

[1]) l. c. §. 272.

lität in einem Gegenſatze zu jener ſteht. Wenn beide in einander eindringen ſollten, ſo müßten aus dieſer Verbindung neue innere Zuſtände ihrer Elemente hervorgehen, und daher müßten die früheren, falls ſie mit den neuen nicht vereinbar wären, zuvor eine Abänderung erleiden. Iſt aber eine ſolche Abänderung aus irgend einem Grunde nicht möglich, ſo ſind die Maſſen für einander undurchdringlich. Durchdringlich dagegen iſt die Materie erſtlich für ſolche Elemente, welche den inneren Zuſtand der Maſſe nicht verändern, zweitens für ſolche, die ihn zu überwinden im Stande ſind. Hinſichtlich des erſten dieſer beiden Fälle mag man die Durchſichtigkeit, die Durchdringlichkeit für das Licht, hinſichtlich des zweiten die chemiſche Auflöſung in's Auge faſſen. Im zweiten Fall entſteht eine neue Art von Materie, weil der neuen Verbindung auch eine eigenthümliche Verdichtung entſprechen muß. Herbart ſchließt dieſe Unterſuchung mit dem Beweiſe dafür, daß jede Materie vermöge ihrer eigenthümlichen Configuration urſprünglich ſtarr iſt, und daß ſie zur Starrheit in beſtimmter Geſtaltung auch dann ſtrebt, wenn ſie verhindert wird, die ihr angemeſſene Geſtalt anzunehmen. Die Fiction, ſagt er, auf welcher der Begriff der Materie beruht, ſetzt zwar Theilbarkeit der Punkte voraus, welche, einmal zugelaſſen, keine Grenze mehr hat. Allein die Verdichtung der Elemente beruht auf einem Gleichgewichte der Attraction und der Repulſion, und dieſes kann für jeden gegebenen Fall, da es aus den urſprünglichen Qualitäten der realen Weſen hervorgeht, nur ein einziges beſtimmtes ſein. Größere und geringere Dichtigkeit erfodert hinzukommende Gründe. Demnach wird zwar die Materie ihre Dichtigkeit continuirlich abändern laſſen, aber ſobald ſie in Freiheit iſt, kehrt ſie in ihre beſtimmte Lage zurück, und erfüllt alſo den Raum, worin ſie iſt, nicht nach dem unbeſtimmten Begriffe des Continuums, ſondern dergeſtalt, daß zwei nächſte Elemente der Materie allemal einen beſtimmten

Bruch der urſprünglichen Einheit im Raume, nämlich das Aneinander, darſtellen. Ferner kann man nicht annehmen, daß die gegenſeitige Lage der Elemente für das Gleichgewicht der Attraction und der Repulſion gleichgültig ſein ſollte. Man ſieht vielmehr leicht ein, daß jene A, B, A' eine gerade Linie bilden müſſen, deren Mittelpunct B iſt; denn die beiden A werden gleichmäßig aus dem mittleren B herausgetrieben, indem doch jedes einzeln ſo tief als möglich eindringt. Eben ſo müſſen drei verſchiedene Elemente bei gleichem Gegenſatze, wenn ſie nicht ganz ineinander dringen können, ein gleichſeitiges Dreieck bilden; ein ungleichſeitiges aber wird herauskommen, wenn die Ungleichheit der Gegenſätze den Attractionen eine verſchiedene Stärke gibt. Die Entwicklung der möglichen Fälle kann hier nicht intereſſiren. Es iſt genug, wenn man wahrnimmt, daß mit der Dichtigkeit auch eine beſtimmte innere Configuration verbunden iſt, welche ſich oftmals als Kryſtallation offenbaren wird [1]).

533. Was in der „Bewegung" wirklich geſchieht, verſteht man am leichteſten, wenn man ſich die menſchliche Intelligenz lediglich als einen Spiegel für mehrere Gegenſtände denkt, welche ſowohl von einander, als von dieſem Spiegel unabhängig ſind. Man ſetze mehrere Zuſchauer und zugleich eine beliebige Menge von wahrgenommenen Gegenſtänden. Jene werden über dieſe alle zugleich das Netz des Raumes werfen wollen. Die Dinge aber werden aus derjenigen Zuſammenfaſſung entweichen, welche eben jetzt Statt findet. Hierbei beſtimmt nun jedes ſich ſelbſt ſein Raumverhältniß, weil es in beſtimmter Richtung und Geſchwindigkeit davon geht. Eigentlich ſind es hier nicht die Dinge, ſondern die Zuſchauer, denen etwas widerfährt. Aber die letzteren er-

---

[1]) l. c. §. 272—275.

fahren ſämmtlich die gleiche Abänderung der Form, in welcher ſie die Objecte zuſammenzufaſſen im Begriffe ſtanden. Hiernach iſt die Bewegung nichts Anderes, als ein natürliches Mißlingen der verſuchten räumlichen Zuſammenfaſſung. Die Geſchwindigkeit und die ihr einwohnende Richtung machen die Beſtimmungen aus, „wie" und „inwiefern" die Zuſammenfaſſung mißlingt. Vermöge der Bewegungen fällt alles wirkliche Geſchehen in gewiſſe Zeitpuncte. Die Zeit iſt das Maß der Geſchwindigkeit, die „Zahl des Wechſels". Zur Beſtimmung der Zeitpunkte gelangt der Zuſchauer mehr oder minder genau durch die Erfahrung, welche die Veränderungen eines Dinges als gleichzeitig mit Zuſtänden anderer Dinge, die ſich ſchon verändert haben, darſtellt. Er vereinigt alle Zeitpuncte in einer einzigen Reihe, und füllt die Lücken zwiſchen dem wirklichen Geſchehen durch beobachtete oder bloß angenommene Bewegung aus [1]).

534. Nach der erreichten Auflöſung der Probleme, mit denen ſie ſich bis jetzt beſchäftigt hat, bleibt der allgemeinen Metaphyſik noch die eine Aufgabe übrig, von der Möglichkeit des Wiſſens Rechenſchaft zu geben. Sie hat noch darzuthun, wie wir zu dem erfahrungsmäßig Gegebenen gelangen und mit welcher Sicherheit wir durch daſſelbe die realen Weſen und uns ſelbſt erkennen. Die entſcheidende Beantwortung dieſer Frage iſt in folgenden Sätzen enthalten, welche als Reſultate der bisherigen Unterſuchungen zu betrachten ſind. Alles, was man mit dem Ausdrucke der „Sinnesempfindungen" bezeichnet, beſteht in Selbſterhaltungen unſerer Seele, und das Empfundene iſt nur ein Ausdruck der inneren Qualität der letzteren. Aber in der Ordnung und Folge der Empfindungen kündigen ſich die beiden Verhältniſſe des Zuſammenſeins und des Nichtzuſammenſeins

---

[1]) l. c. §. 293—300.

der einfachen Subſtanzen an. Hieraus geht die Erfahrungs-kenntniß und überhaupt eine geiſtige Entwicklung hervor, in welcher zum Theil mit großen Irrthümern vermiſcht, aber auch der Berichtigung zugänglich der Lauf der Begebenheiten ſich abſpiegelt. In dem gebildeten menſchlichen Bewußtſein findet ſich dieſe allgemeine Thatſache, daß auf jedes Gegebene als auf ein ſolches reflectirt werden kann. Erhebt ſich die intellectuelle Bildung bis zur Stufe des Philoſophirens, ſo entſteht eine Fertigkeit, auf das Reflectiren in einem endloſen Progreſſe ſelbſt wiederum zu reflectiren. Man ſagt ſich, daß man wiſſe, man ſagt ſich ferner auch, daß man wiſſe von ſeinem Wiſſen, und ſo fort. Ueberdies wird ein Punct angenommen, in welchem alles Gewußte, und mit ihm alſo das in's Endloſe fortgehende Wiſſen von dem Wiſſen vereinigt iſt. Dieſer Punct heißt das „Ich". In ihm iſt mancherlei beiſammen, theils eine zuſammengeſetzte, wenn auch noch nicht ſtreng begrenzte Vorſtellung von demjenigen, was zu ihm ſelbſt gehört, theils eine noch weit größere, in keine beſtimmte Sphären eingeſchloſſene Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen von anderen Gegenſtänden. Demnach zeigt ſich das Ich ungefähr ſo, wie auch die Außendinge gefunden werden, welche gleichfalls nach den Umſtänden mehr oder weniger Eigenſchaften zu beſitzen ſcheinen. Hieraus ergibt ſich, daß das Ich eine „Complexion von Merkmalen" iſt und daß es unter den logiſch höheren Begriff der „Inhärenz" fällt. Demzufolge muß für daſſelbe eine Subſtanz angenommen werden, welche nach dem gemeinen und unverwerflichen Sprachgebrauche die „Seele" genannt wird. Attribute dürfen wir ihr nicht zuſchreiben, da es überhaupt, wie oben erwieſen worden, keine Attribute gibt. Vielmehr gilt im Allgemeinen die Wahrheit, daß für jedes Merkmal, welches an einem Gegenſtand hervortritt, eine beſtimmte Urſache vorhanden iſt. Deshalb darf zur Erklärung der ganzen geiſtigen Mannigfaltigkeit unſerer Seele

keine andere Vorausſetzung zugelaſſen werden, als die bereits ontologiſch begründete: daß die einfache Subſtanz, welche wir mit dieſem Ausdrucke bezeichnen, in einer hinreichenden Menge vielfältiger Verhältniſſe mit anderen realen Weſen ſich befindet [1]).

535. Dieſe Annahme bedarf nur inſofern noch einer näheren Beſtimmung, als wir bis jetzt nicht mit Sicherheit wiſſen, auf welche Complexion von Merkmalen ſie eigentlich zu beziehen iſt. Wir müſſen deshalb zu dem Gegebenen zurückkehren, und in einer Prüfung deſſelben das Ich genauer, als bisher geſchehen, von dem Nicht-Ich zu ſcheiden ſuchen. Zwar ſteht uns der Satz feſt: die Vorſtellungen ſind Selbſterhaltungen der Seele. Aber er paßt nicht unmittelbar auf die eigentlichen Vorſtellungen, das heißt auf Bilder, durch welche die Dinge als Zuſammenfaſſungen von Merkmalen vergegenwärtigt werden. Denn das, was in der Selbſterhaltung der Seele gethan wird oder geſchieht, muß eben ſo einfach ſein, wie ſie ſelbſt, die in ihrer Eigenthümlichkeit ſich behauptende iſt. Mithin darf jener Satz zunächſt nur auf die einfachen Empfindungen, dergleichen die Farben und die Töne ſind, bezogen werden. Dies führt zu einer dreifachen Eintheilung der Vorſtellungen in weiterer Bedeutung. Die erſte Claſſe derſelben beſteht aus den einfachen Empfindungen ſelbſt, welche uns hier keine Schwierigkeit darbieten, da wir uns um ihre Veranlaſſung außerhalb der Seele für jetzt nicht bekümmern. Die zweite enthält die Verbindungen einfacher Empfindungen in beſtimmten Formen. Zu ihr gehören die Wahrnehmungen der ſinnenfälligen Dinge mit ihren Merkmalen und ihrer räumlichen Geſtaltung, wobei ſchon der Urſprung jener Formen in Frage kommt. Die dritte umfaßt diejenigen Vorſtellungen, deren

---

[1]) l. c. §. 310—313. Vergl. Pſychologie, 1ſt. Th. §. 15.

Inhalt keine Empfindungen ausmachen, wie die Begriffe des Raumes, der Zeit, und aller überſinnlichen Gegenſtände. Die Vorſtellungen ſämmtlich haben das mit einander gemein, daß ſie abwechſelnd im Bewußtſein hervortreten und wieder ſchwinden. Der Mittelpunct, in welchem ſie wechſeln, iſt das Ich oder das Subject, welches die Vorſtellungen hat und enthält. Denn „Vorſtellungen haben“ heißt „vorſtellen.“ Bezeichnet wird dieſer Mittelpunct durch die in ihm kommenden und gehenden Vorſtellungen, die ihm nur angehören in dem Wechſel, in welchem ſie ſich begegnen, ſo daß eben das Begegnen den Punct ſelbſt ausmacht, worin jede Vorſtellung der anderen einen Ort darzubieten ſcheint. Ein Mittelpunct aber iſt dieſer Ort zu nennen, weil in ihm die Vorſtellungen ſinkend und ſteigend, von außen ſich einfindend und nach außen wirkend, mit ihrer ſcheinbaren Bewegung „einander durchkreuzen.“ Gemäß dieſer einfachſten Anſicht, die wir von dem Ich faſſen können, iſt es als Subject, das heißt, als der vorſtellende Punct mit dem Objectiven inſofern einerlei, inwiefern das Objective in ſeinem Wechſel dieſen nämlichen Punct, welcher keiner anderen Feſtſetzung bedarf, als ſolchen beſtimmt, oder ihn zu demjenigen macht, der er iſt. Hieraus erhellt auch, daß die Ichheit des menſchlichen Leibes nicht weſentlich bedarf [1]).

536. Wie die Körper urſprünglich aus Elementen beſtehen, die nichts weniger als körperlich ſind, ſo geht auch das Wiſſen aus Anfängen hervor, welche mit einem „Abbilden“ des Körperlichen nichts gemein haben. Dieſe Anfänge ſind die Empfindungen, die als bloße Selbſterhaltungen der Seele keineswegs etwas Aeußeres abſpiegeln. Wer alſo das Wiſſen von Seiten ſeiner Aehnlichkeit mit den äußeren Gegenſtänden in Erwägung ziehen will, der darf hier-

---

[1]) Allgem. Metaph. §. 302—326.

bei nicht den Stoff, ſondern lediglich die Form deſſelben in's Auge faſſen. Die Empfindung ſtellt uns keinesweges die Beſchaffenheiten der Dinge dar. Jedoch enthält ſie das einzig mögliche Fundament unſerer Erkenntniß des Realen. Denn die „abſolute Poſition," auf welche, wie früher gezeigt worden, allein der Begriff des Seins nach ſeiner wahren Bedeutung zurückzuführen iſt, erfolgt nirgends anders, als in der Empfindung. Indeſſen erhebt ſich ſchon der ganz gemeine Verſtand zu einer Umänderung desjenigen, was ihm durch die urſprüngliche, unmittelbare Poſition des Empfundenen gegeben iſt. Die Dinge, die er für real hält, ſind Complexionen von Merkmalen, und erſcheinen ihm mithin in einer Erfahrungsform, welche das eigentlich Empfundene in bloße „Eigenſchaften," in „Prädicate" angenommener, vermeintlich zum Grunde liegender „Dinge" verwandelt. Dieſer erſte Schritt, vermöge deſſen die Setzung ſelbſt zwar beibehalten, aber die Beſtimmung des Geſetzten verändert wird, findet ſeine Fortſetzung in der ferneren, auf verſchiedenen Wegen von verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen durchgeführten Wanderung des Begriffes vom „Sein" [1]).

537. Der „Gehalt" des Wiſſens im metaphyſiſchen Sinne bedeutet dasjenige, was man weiß, und iſt völlig verſchieden von dem „Stoffe" des Wiſſens im pſychologiſchen Sinn, als von dem Erſten, was in der Seele geſchieht, um die Erkenntniß zu erzeugen. Die Empfindungen bilden jenen Stoff, aber keinesweges jenen Gehalt. Denn ſie ſind bloß „unſere Zuſtände," ohne daß irgend eine Aehnlichkeit, eine Abbildung, eine Auffaſſung des Vorhandenen in ihnen geſucht werden dürfte. Wenn wir die Frage uns zu beantworten ſtreben: was denn das von uns Gewußte eigentlich ſei? ſo finden wir, daß wir in der Form unſeres Wiſſens

[1]) l. c. §. 327.

auch den Gehalt deſſelben antreffen, obgleich ihre Beſtimmungen viel weiter reichen, als die des letzteren. Weder über das „Was“ des Seienden, noch über das wirkliche Geſchehen vermögen wir eine genügende Auskunft zu erlangen, und wir dürfen uns keinesweges rühmen, das Eine oder das Andere in unſerem Erkennen innerlich abzubilden. Das einzige, urſprünglich abſolut Geſetzte iſt das Empfundene. Nachdem einmal die Einſicht erreicht worden, daß dieſes nicht „real,“ alſo keine Vergegenwärtigung des unabhängig von unſerer Subjectivität wirklich Vorhandenen ſein kann, ſo hat die abſolute Setzung für immer ihren „Inhalt“ verloren, und es bleibt von ihr nichts, als die „Form“ übrig. Hierin offenbart ſich uns die wahre Bedeutung des Kantiſchen Lehrſatzes: daß wir die Dinge an ſich nicht kennen. Die Erfahrung beſteht bloß in einem Gewebe von Relationen. Wir wiſſen in Anleitung unſerer Wahrnehmungen, daß Vieles und Verſchiedenes wirklich exiſtirt, und daß Verhältniſſe zwiſchen den uns unbekannten Qualitäten des Exiſtirenden Statt finden. Dieſe Verhältniſſe den Winken der Erfahrung gemäß gehörig zu beſtimmen, macht die ganze Angelegenheit unſeres theoretiſchen Wiſſens aus. Zu einem ſolchen Gehalte des Wiſſens gelangen wir, indem wir die Formen der Erfahrung, welche auch bei ganz anderen Empfindungen die nämlichen hätten ſein können, unſerer Unterſuchung zum Grunde legen und ſie in unſerem Denken berichtigen. Daher bleibt unſer Gewußtes ſtets ein Formales und vergegenwärtigt uns Verhältniſſe, deren einzelne Glieder unſerer Kenntniß ſich entziehen, indem es von ſolchem Gegebenen ausgeht, in welchem nicht die Beſchaffenheit der Dinge, ſondern nur ihr „Zuſammen“ und „Nicht-Zuſammen“ uns offenbar wird [1]).

---

[1]) l. c. §. 323.

538. Allgemeine Begriffe und Sätze bieten uns nur eine zu unſerer Bequemlichkeit dienende Abkürzung in unſerem Vorſtellen dar, indem ſie uns der Mühe überheben, das Einzelne, welches wir früher erkannt haben und deſſen Hauptbeſtimmungen wir in ihnen zuſammenfaſſen, für ſich noch einmal durchzugehen, und ſie enthalten in ihrer Allgemeinheit weiter keine eigenthümliche Bedeutung. Man darf nicht einmal ſagen, daß ſie in unſerer Seele als eine beſondere Claſſe von Vorſtellungen wirklich vorhanden ſind, ſondern ſie müſſen vielmehr für „logiſche Ideale“ gelten. Wir fodern nämlich von uns die Abſonderung der Artunterſchiede an den Vorſtellungen, um das Allgemeine rein zu denken. Aber dieſe Foderung wird niemals in ihrer ganzen Strenge von uns erfüllt, und der pſychologiſche Mechanismus vermag nicht, ihr zu genügen. Er verſtattet uns nur eine Annäherung an das Auseinanderhalten desjenigen, was einmal in Verflechtungen und Verſchmelzungen eingegangen iſt. Eben darum liegt auch in der Anwendung der allgemeinen Begriffe nichts Räthſelhaftes. Die einzelnen Vorſtellungen finden ſich wirklich als Beſtandtheile in den für allgemein gehaltenen, und das Allgemeine beſitzt nur darum Gültigkeit, weil es in jedem Einzelnen wiederkehrt. Was endlich die „ſpeculative,“ in den jetzt vollendeten Unterſuchungen der allgemeinen Metaphyſik hervorgetretene Form des Wiſſens anlangt, ſo ſteht uns nunmehr deutlich vor Augen, daß und wie ſie auf den Beziehungen beruht, welche ſich durch Widerſprüche verrathen, wenn ſie verletzt oder verkannt werden. Wir haben uns zureichend darüber verſtändigt, daß es in dieſer Sphäre kein unmittelbares Wiſſen, ſondern nur ein mittelbares gibt. Das Seiende bildet ſich in unſerer Seele nicht von ſelbſt ab, ſondern auf höheren Bildungsſtufen der Reflexion wird das Fehlerhafte der urſprünglich erzeugten Bilder entdeckt und berichtigt, bis diejenigen Verhältniſſe der unbekannten Qualitäten des Seien-

den zum Vorſchein kommen, welche man vorausſetzen muß, weil man ſonſt die gegebenen Formen der Erfahrung nicht ohne Widerſpruch zu denken vermag [1]).

2). Pſychologie.

539. Unter Anleitung der Aufſchlüſſe, welche die allgemeine Metaphyſik über die Natur des Seienden, ſo weit ſie für die philoſophiſche Forſchung zu ergründen, und über das Verhältniß des erkennenden Subjectes zu den erkennbaren Objecten, ſo wie hiermit über das Weſen der menſchlichen Seele gegeben, richtet ſich nunmehr die Pſychologie, als ein Theil der angewandten Metaphyſik, auf die nähere Hervorhebung desjenigen, was den für unſer Selbſtbewußtſein erſcheinenden Zuſtänden unſres Seelenlebens zum Grunde liegt. Von den Vorſtellungen der Objecte aus und durch ſie geführt gelangt der Menſch zur Anerkennung ſeiner ſelbſt. Ohne Bewußtſein des Objectiven läßt ſich kein Selbſtbewußtſein denken. Jedoch bildet die Ichheit nicht bloß gegen die Außendinge, ſondern ſelbſt gegen die dem Ich beigelegten Prädicate einen Gegenſatz. Inſofern wir uns alſo ſelbſt vorſtellen, befinden wir uns in einem Zuſtande, welcher dem Vorſtellen der äußeren Gegenſtände entgegengeſetzt iſt. Deſſenungeachtet haben wir lediglich aus dieſem letzteren Vorſtellen und vermittelſt deſſelben zur Erfaſſung unſeres Selbſtes gelangen können. Demnach kann nur in den unſerem Ich gegenüberſtehenden Objecten der Grund liegen, weshalb wir aus ihrem Vorſtellungskreiſe heraus zu der Reflexion auf uns ſelbſt geführt werden. Die Mannigfaltigkeit der vorgeſtellten Dinge muß ſich ſo verhalten, daß ſie die Feſſeln löſet, in denen ein Subject befangen ſein würde, welches nur Gegenſtände, aber niemals ſich ſelbſt kennen lernte. Dies iſt auf keine andere Art denkbar und möglich,

---

[1]) l. c. §. 328 u. 329.

als indem unſer mannigfaches, durch die Verſchiedenheit ſeiner Gegenſtände eben ſo verſchieden beſtimmtes Vorſtellen zufolge dieſes wechſelſeitigen Gegenſatzes ſich gegenſeitig vermindert und unterdrückt. Die innere Wahrnehmung zeigt uns, daß ſchon unſre einfachſten ſinnlichen Empfindungen verſchiedene Reihen bilden, deren jede eine zahlloſe Menge ſolcher Vorſtellungen einſchließt, welche in Gegenſätzen aller möglichen Grade zu einander ſtehen. Die verſchiedenen Farben verdrängen einander im Bewußtſein, eben ſo die Geſtalten, nicht minder die verſchiedenen Töne, Gerüche, Geſchmacks- und Gefühlsempfindungen. Wir können die Vorſtellung des Blauen nicht vollkommen feſthalten, wenn die des Rothen dazu kommt. Hierbei ſoll die Vorſtellungsthätigkeit des Subjectes unverringert bleiben. Aber es ſoll ihre Wirkung, das vorgeſtellte Bild, geſchwächt oder gar aufgehoben werden. Nun läßt ſich eine Thätigkeit, welche fortdauert, während der Erfolg, den ſie vermöge ihrer Eigenthümlichkeit hervorbringen würde, durch etwas Fremdes zurückgehalten wird, nur mit dem Namen eines „Strebens" bezeichnen. Daher verwandelt ſich das Vorſtellen in ein „Streben vorzuſtellen," ſobald entgegengeſetzte Vorſtellungen in einem und demſelben Subjecte, welches zum Selbſtbewußtſein gelangen ſoll, vereinigt ſind. Die Erfahrung lehrt, daß unſre Vorſtellungen ſich verdunkeln, ſchwinden und wiederkehren. Ueber den Zuſtand, in welchem ſie ſich befinden mögen, nachdem ſie aus dem Bewußtſein entſchwunden ſind, kann keine Erfahrung belehren, denn Erfahrung haben wir nur, inſofern wir wirklich vorſtellen. Dagegen zeigt uns die Speculation, daß unſere aus dem Bewußtſein zurückweichenden Vorſtellungen ſich in ein Streben vorzuſtellen verwandeln und als ein ſolches Streben unvermindert fortdauern, weshalb auch ihr Vorgeſtelltes wiederkehren muß, ſobald die Hinderniſſe, von denen ſie gedrängt wurden, überwunden ſind [1]).

---

[1]) Pſychol. 1ſt. Th. §. 29. u. §. 36. u. 37.

540. Wenn mehrere einander entgegengeſetzte Vorſtellungen in unſerer Seele auftreten, ſo muß die aus ihrem Verhältniſſe hervorgehende Hemmung nothwendig eine gegenſeitige ſein. Mithin werden die Objecte alsdann ſämmtlich in einem gewiſſen Grade verdunkelt und die Thätigkeiten des Vorſtellens im gleichen Grade zu Beſtrebungen herabgeſetzt. Wir erblicken hier die Vorſtellungen als „wider einander wirkende Kräfte.“ Nun lehrt die allgemeine Metaphyſik, daß überhaupt das Merkmal der Kraft durchaus nicht als ein reales Prädicat der wirklich vorhandenen Weſen zu betrachten iſt, indem dieſelben nur zufälliger Weiſe Kräfte werden, und — ohne irgend eine Mannigfaltigkeit in ihnen ſelbſt — dies auf verſchiedene Arten werden können. Eben ſo ergibt ſich auch aus der gegenwärtigen Erwägung der Vorſtellungen, daß in ihnen alle Kraftäußerung nur zufällig entſteht, und zwar in dem Maße, wie ſie gehemmt werden. Ihre Wirkſamkeit in der Eigenſchaft von Kräften hat alſo ſein Maß, und zwar ein veränderliches, weil die Größe des Gegenſatzes Veränderungen zuläßt. Neben dieſer Größenbeſtimmung ergibt ſich noch eine andere als möglich. Nämlich der Erfolg der Hemmung iſt neben der Verwandlung des Vorſtellens in ein Vorſtellungsſtreben zugleich auch eine Verdunklung des Gegenſtandes. Wenn ein beſtimmter Grad des Gegenſatzes die gänzliche Verdunklung eines Objectes zu bewirken vermag, ſo muß ein geringerer nur eine theilweiſe Statt findende zur Folge haben, welche gemäß den Graden der Gegenſätze ſtärker oder ſchwächer ſich zeigt. Die nur zum Theil eintretende Verdunklung läßt noch einen Grad des Vorſtellens übrig, und ſo gehören auch dem Vorſtellen der Gegenſtände Grade an, wie dies die Erfahrung beſtätigt. Hierzu kommt, daß ein gewiſſes Vorſtellen auch abgeſehen von jeder Hemmung urſprünglich ein ſchwächeres oder ſtärkeres ſein kann. Verbindet man nun die letzteren Gradbeſtimmungen mit den erſteren, alſo den auf der urſprünglichen

Energie beruhenden Unterſchied der Vorſtellungen mit der Größe ihres wechſelſeitigen Gegenſatzes, ſo muß ſich hiernach beſtimmen laſſen, wie groß in jedem Falle die Verdunklung und die Hemmung, und ſowohl das Streben, als auch das zurückbleibende wirkliche Vorſtellen ſein werde. Folglich findet hier die „Rechnung" einen ihr angemeſſenen Stoff.

541. Die Verdunklung der Vorſtellungen, beſonders wenn ſie durch verſchiedene Grade ſucceſſiv fortläuft, hat ſo viel Analogie mit der Bewegung, daß es nicht befremden darf, wenn im Ganzen genommen die Theorie von den Geſetzen dieſer Verdunklung und der ihr entgegenſtehenden Erhellung, oder des Schwindens und des Wiederhervortretens der Vorſtellungen im Bewußtſein eine der Theorie von den Bewegungsgeſetzen der Körper ähnliche Geſtalt annimmt [1]). Zunächſt finden wir in der Sphäre unſerer pſychologiſchen Betrachtung den Unterſchied zwiſchen der Statik und der Mechanik wieder, welcher die Lehre von den räumlichen Kräften beherrſcht. Das „Gleichgewicht," im Gegenſatze gegen den Fortgang der Bewegung, der vermöge des Uebergewichtes einiger Kräfte über die anderen Statt findet, bietet ſich uns auch in Hinſicht der wider einander wirkenden Vorſtellungen zuerſt dar und läßt ſich am leichteſten beſtimmen. Die zur Sprache gebrachte Frage, wie groß bei einer gegebenen Stärke und einem gegebenen Gegenſatze mehrerer Vorſtellungen die Verdunklung einer jeden ſein werde, iſt offenbar eine „ſtatiſche." Denn es wird für jede eine ſolche

---

[1]) l. c. §. 40: wenigſtens, fügt Herbart hinzu, muß die Sprache von daher ihre Ausdrücke entlehnen, falls nicht eine neue und deshalb unverſtändliche Sprache unnützer Weiſe ſoll erfunden werden. Nur einige Benennungen, welche als Metaphern neu ſind, wird man ſich gefallen laſſen müſſen, damit die neuen Begriffe eine Bezeichnung erhalten können.

Hemmung geſucht, bei welcher dem Gegenſatze völlig Genüge geſchehe, ſo daß die Kräfte nichts weiter gegen einander auszurichten vermögen. Sobald wir aber den nothwendig anzunehmenden Fall ſetzen, daß der gehemmte Zuſtand von Vorſtellungen nicht plötzlich, mit einer unendlichen Geſchwindigkeit, ſondern vielmehr allmählig eintritt, ſo erwächſt uns hieraus noch eine andere Unterſuchung. Wir haben dann noch durch Rechnung zu beſtimmen, mit welcher entweder gleichbleibenden oder veränderlichen Geſchwindigkeit die Verdunklung fortdauernd geſchehen und in welcher Zeit ſie geendigt ſein wird. Dieſe letztere Frage erweiſt ſich als eine „mechaniſche" [1]).

542. Nach den angegebenen leitenden Grundſätzen und in dem angedeuteten Sinne hat Herbart das paradoxe Unternehmen ſich vorgeſteckt und ausgeführt, die Grundlinien einer „Statik und einer Mechanik des Geiſtes" zu entwerfen [2]). Die Unterſuchungen der Statik des Geiſtes beginnen mit zwei verſchiedenen Größenbeſtimmungen, indem ſie theils die „Summe der Hemmung," und theils das „Hemmungsverhältniß" feſtzuſetzen haben. Vermag man jene nachzuweiſen und kennt man das Verhältniß, in welchem die verſchiedenen Vorſtellungen ihr nachgeben, ſo findet man vermittelſt einer leichten Proportionsrechnung den „ſtatiſchen Punct" einer jeden Vorſtellung, das heißt, den Grad ihrer Verdunklung im Gleichgewichte. Durch Ausführung der Rechnung gelangt man zu dem merkwürdigen Reſultate: daß zwar von je zwei Vorſtellungen niemals die eine durch die andere gänzlich verdunkelt, wohl aber von dreien oder mehreren leicht die eine ganz verdrängt, und ungeachtet ihres

---

[1]) l. c. §. 38—41.

[2]) Im zweiten und dritten Abſchnitte des erſten, ſynthetiſchen Theils ſeiner Pſychologie, S. 158—373.

fortdauernden Strebens ſo unwirkſam gemacht werden kann, als ob ſie gar nicht vorhanden wäre. Ja dies kann einer jeden Anzahl von Vorſtellungen, ſo groß ſie auch ſei, begegnen, und zwar durch die Einwirkung von zwei oder überhaupt von wenigen anderen, welche an Stärke überwiegen. Eine Vorſtellung „iſt im Bewußtſein,“ wenn ſie im ungehemmten Zuſtand in der Seele vorhanden iſt, und ſie „tritt in das Bewußtſein,“ wenn ſie aus einem Zuſtande völliger Hemmung ſo eben ſich erhebt. Hier ſteht ſie dann zuvörderſt „an der Schwelle,“ und zwar „an der ſtatiſchen Schwelle“ des Bewußtſeins. Hierbei iſt noch dies zu bemerken, daß der Ausdruck, „eine Vorſtellung iſt im Bewußtſein,“ unterſchieden werden muß von dem Satze, „ich bin mir meiner Vorſtellung bewußt.“ Zu dem letzteren gehört innere Wahrnehmung, zu dem erſteren nicht. Man bedarf in der Pſychologie durchaus eines Wortes, das die Geſammtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorſtellens bezeichne. Dafür findet ſich kein anderes, als das Wort „Bewußtſein.“ Es iſt ſehr wichtig, durch Rechnung zu beſtimmen, wie ſtark eine Vorſtellung ſein müſſe, um neben zweien oder mehreren noch gerade auf der Schwelle des Bewußtſeins ſtehen zu können, ſo daß ſie bei dem geringſten Nachgeben der Hinderniſſe ſogleich beginnt, in ein wirkliches Vorſtellen überzugehen.

543. Die „Bewegungsgeſetze“ der Vorſtellungen ſind höchſt mannigfaltig und größtentheils ſehr verwickelt. Wenn zu mehreren Vorſtellungen, die bereits ihrem Gleichgewichte nah waren, eine neue hinzutritt, ſo entſteht eine „Bewegung,“ bei welcher jene unter ihren ſtatiſchen Punct auf eine kurze Zeit ſinken, aber nach dem Verlaufe derſelben ſchnell und ganz von ſelbſt ſich wieder erheben. Hierbei kommen mehrere merkwürdige Umſtände vor. Erſtlich kann bei dieſer Gelegenheit eine der älteren Vorſtellungen durch eine

neue, wenn gleich viel ſchwächere, für eine Zeitlang völlig aus dem Bewußtſein verdrängt werden. Alsdann aber iſt das Streben der verdrängten nicht als unwirkſam zu betrachten, ſondern arbeitet vielmehr mit ſeiner ganzen Macht wider die im Bewußtſein befindlichen Vorſtellungen. Daher bewerkſtelligt ſie auf ſolche Weiſe einen Zuſtand des Bewußtſeins, obgleich ihr Gegenſtand nicht vorgeſtellt wird. Für dieſe Art, wie Vorſtellungen aus dem Bewußtſein entfernt ſind und dennoch auf daſſelbe einwirken, iſt die Bezeichnung geeignet: „ſie ſtehen auf der mechaniſchen Schwelle," zum Unterſchiede von der oben genannten ſtatiſchen Schwelle. Zweitens kann die Zeit, während welcher eine Vorſtellung oder eine Mehrzahl von Vorſtellungen auf der mechaniſchen Schwelle verweilt, dadurch verlängert werden, daß eine Reihe von neuen, aber ſchwächeren Vorſtellungen nach einander ſich hinzugeſellt. Dies iſt ein Fall, in welchen uns jede nicht völlig gewohnte anhaltende Beſchäftigung verſetzt. Sie drängt die früheren Vorſtellungen zurück. Dieſe aber bleiben, weil ſie die ſtärkeren ſind, geſpannt, wirken mehr und mehr angreifend auf den Organismus, und machen endlich das Aufhören der Beſchäftigung nothwendig. Alsdann erheben ſie ſich raſch und bringen ein Gefühl der Erleichterung mit ſich, welches man Erholung nennt, deſſen erſte Urſache rein pſychologiſch iſt, wenn es gleich zum Theil auch durch den Organismus bedingt iſt. Drittens wenn mehrere Vorſtellungen nach einander auf die mechaniſche Schwelle getrieben werden, ſo entſtehen in den Geſetzen der geiſtigen Bewegungen ſchnell hinter einander mehrere plötzliche Abänderungen. Hieraus erklärt es ſich, daß der Lauf unſerer Gedanken oft ſtoßweiſe und ſpringend erfolgt, ja mitunter eine ſcheinbare Unregelmäßigkeit zeigt [1]).

544. Der metaphyſiſche Grund des gegenſeitigen Wi-

[1]) Lehrb. zur Pſycholog. §. 127—136.

derſtandes, welchen die entgegengeſetzten Vorſtellungen einander leiſten, liegt in der Einheit der Seele, deren Selbſterhaltungen ſie ſind. Der nämliche Grund erklärt uns die Verknüpfung unſerer Vorſtellungen, welche ſämmtlich nur eine einzige Seelenhandlung ausmachen würden, wenn ſie nicht vermöge ihrer Gegenſätze einander hemmten und durch die eintretenden Hemmungen in eine Vielheit geſpalten würden. So lange ſie auf der Schwelle des Bewußtſeins ſich befinden, können ſie mit anderen nicht in Verbindung treten, indem ſie durchaus in ein Streben wider beſtimmte andere verwandelt und dadurch aus der Reihe der wirklichen Vorſtellungen herausgehoben ſind. Aber im Bewußtſein unterliegen ſie einer doppelten Vereinigungsweiſe, deren Unterſchied in folgender Betrachtung kenntlich wird. Durch ganze Claſſen von Vorſtellungen werden verſchiedene Continua gebildet. Die ſämmtlichen Farben ergeben ein Continuum, die Geſtalten ein anderes, die Töne machen ein drittes, die Vokale ein viertes aus, ſelbſt die Conſonanten können wenigſtens zuſammengeſtellt werden, eben ſo bieten uns die Gerüche, die Geſchmacks- und die Taſtempfindungen ein Continuum dar. Nun lehrt die Erfahrung, daß zwar verſchiedene Vorſtellungen in einem Continuum, aber nicht Vorſtellungen in verſchiedenen Continuen einander entgegengeſetzt ſind. Aus dieſer Erfahrung iſt hier der ſchon a priori wenigſtens mögliche Gedanke herauszuheben, daß es mehrere Continuen von Vorſtellungen geben kann, aus deren einem kein hemmender Gegenſatz in das andere hinübergreift, während innerhalb eines jeden alles Mannigfaltige in beſtimmten Hemmungsgraden einander im Bewußtſein verdunkelt. Da nun alles gleichzeitige wirkliche Vorſtellen wegen ſeiner Durchdringung in der Einheit des Vorſtellenden ſo weit ſich vereinigen muß, als die Hemmung dies nicht hindert, ſo leuchtet ein, daß es zwei ganz verſchiedene Arten der Vereinigung gibt, je nachdem Vorſtellungen entweder zu dem

nämlichen Continuum, oder zu verſchiedenen gehören. Im erſten Falle werden ſie gemäß dem Grad ihrer Ungleichheit ſich hemmen und ſich nur ſoweit vereinigen, als die Hemmung es zuläßt. Im zweiten Falle findet keine gegenſeitige Hemmung zwiſchen ihnen Statt, und ſie können alſo gänzlich ſich verbinden, ſo daß dieſe Verbindung nur durch ein zufälliges Hinderniß beſchränkbar iſt. Hiernach unterſcheiden ſich zunächſt die „vollkommenen Complicationen oder Complexionen" und die „Verſchmelzungen." Jene ſind die völligen Verbindungen von Vorſtellungen aus verſchiedenen Continuen, welche in dieſem Verhältniſſe nur Eine Kraft ausmachen und als ſolche in Rechnung kommen. Dieſe ſind die Verbindungen von Vorſtellungen aus einerlei Continuum, welche wegen des unter ihnen vorhandenen Gegenſatzes nicht gänzlich ſich vereinigen können, wo dann aus ihrer Stärke und aus ihrem Gegenſatze das Geſetz abgenommen wird, wie genau ihre Verknüpfung werden kann. Ferner kann es vermöge zufälliger Hinderniſſe ſowohl unvollkommene Complicationen, als unvollkommene Verſchmelzungen geben. Die Totalkraft, welche aus der Complexion oder aus der Verſchmelzung mehrerer Vorſtellungen erwächſt, wirkt unter ganz anderen ſtatiſchen und mechaniſchen Geſetzen, als nach denen die einzelnen Vorſtellungen ſich gerichtet haben würden. Auch die Schwellen des Bewußtſeins ändern ſich hiernach, indem zufolge einer Verbindung ſelbſt eine äußerſt ſchwache Vorſtellung im Bewußtſein bleiben und wirken kann. Obgleich nun die Rechnung für Complexionen und für Verſchmelzungen auf den nämlichen Gründen beruht, wie die für die einfachen Vorſtellungen, ſo iſt ſie doch weit verwickelter, beſonders deshalb, weil bei den unvollkommenen Verbindungen ſowohl die Geſammtkräfte, als ihre Hemmungen zum Theil in einander verſchränkt liegen [1]).

[1]) Pſychologie, 1ſt. Th. §. 57 u. folg. Lehrb. zur Pſycholog. §. 136—138.

545. Die Zuſtände des Vorſtellens, des Begehrens und des Fühlens ſind ſämmtlich „Zuſtände des Bewußtſeins.“ Die Seele wird „Geiſt“ genannt, inſofern ſie vorſtellt, „Gemüth,“ inſofern ſie fühlt und begehrt. Das Gemüth aber hat ſeinen Sitz im Geiſte, oder was daſſelbe ſagt, das Fühlen und das Begehren ſind zunächſt Zuſtände — und zwar größtentheils wandelbare — unſeres Vorſtellens. Wenn nämlich eine Vorſtellung „im Bewußtſein ſteht,“ ſo findet darin ein Unterſchied Statt, ob ſie ſelbſt mit den hemmenden Kräften im Gleichgewichte ruht, oder ob an ihr eine hemmende und eine emportreibende Kraft einander das Gleichgewicht halten. Im erſten Falle befindet ſie ſich rückſichtlich auf den ihr zukommenden Grad des wirklichen Vorſtellens in einem unangefochtenen Zuſtande. Denn ſie würde nicht im Gleichgewichte ruhen, wenn nicht bereits der Nöthigung zum Sinken Genüge geleiſtet worden wäre. Dagegen im zweiten Fall iſt dies Letztere keinesweges geſchehen. Vielmehr beſteht die Vorſtellung wider die Nöthigung, indem eine andere mitwirkende Kraft ihr nicht verſtattet, dem Drucke, von dem ſie getroffen wird, nachzugeben. Dieſer Unterſchied hat für das Vorſtellen als ſolches keine Bedeutung. In beiden Fällen beſitzt das Vorgeſtellte die gleiche Klarheit. Deſſenungeachtet iſt er für das Bewußtſein vorhanden, weil er die Vorſtellung als eine wachende und nicht gehemmte betrifft. Die angegebene zweite Beſtimmung des Bewußtſeins, da ein Vorſtellen zwiſchen entgegenwirkenden Kräften gleichſam eingepreßt ſchwebt, muß zum Unterſchiede von dem weder helleren noch dunkleren Vorſtellen, welches, ohne eine Gewalt zu erleiden, im Bewußtſein gegenwärtig iſt, den Namen eines mit der Vorſtellung verbundenen „Gefühles“ erhalten. Ferner, wenn eine Vorſtellung „ſteigt,“ ſo macht ſich hierbei der dreifache Unterſchied geltend, ob ſie entweder ſich ſelbſt überlaſſen ſteigt, oder ein Hinderniß erfährt, welches nur nicht völlig ſtark genug iſt, ihr das Steigen durch-

aus zu verwehren, oder ob im Gegentheil antreibende, vielleicht auch nur begünſtigende Kräfte noch mitwirken. Auch dieſe Unterſchiede, deren Modificationen ſehr mannigfaltig ſind, können nicht unbewußt bleiben, weil ſie das wirkliche Vorſtellen betreffen. Aber ſie ſind keine Gegenſtände des Vorſtellens, ſondern Arten und Weiſen, wie das Vorſtellen ſich ereignet, und laſſen ſich gleichfalls nur mit dem Namen der „Gefühle" bezeichnen. Nun erſcheinen ſie immer als die Begleiter „aufſtrebender" und eben deshalb „wirkſamer" Vorſtellungen. Demzufolge verbinden ſich mit den ſchon erwähnten Beſtimmungen des Bewußtſeins noch manche Wirkungen und Abänderungen in anderen Vorſtellungen und Gefühlen, zum Theil auch in der Wahrnehmung, inſofern nämlich ein äußeres Handeln, alſo eine Thätigkeit des Organismus nach phyſiologiſchen Gründen hinzugekommen iſt. Für ſolche fortlaufende Uebergänge aus einer Gemüthslage in die andere, welche hauptſächlich kenntlich werden durch das Hervortreten einer Vorſtellung, die gegen Hinderniſſe ſich aufarbeitet und dabei mehr und mehr die übrigen Vorſtellungen beſtimmt, indem ſie die einen weckt und die anderen zurückdrängt, iſt kein anderer Ausdruck geeignet, als der des „Begehrens." Denn das Begehren unterſcheidet ſich dadurch von dem Fühlen und dem Vorſtellen, daß es nicht als ein „Zuſtand," ſondern nur als eine „Bewegung" des Gemüthes gedacht werden kann. Als ſolche bricht es bei einer gegebenen Gelegenheit ſogleich in Handlung aus, oder ruft, wenn die Gelegenheit mangelt, wenigſtens Pläne zum künftigen Handeln hervor. Die Pläne ſind aber nichts Anderes, als „zuſammengetriebene" Vorſtellungen, welche wegen ihrer Vereinigung mit der aufſtrebenden ſich ſämmtlich nach ihr richten und ſich dergeſtalt zuſammenfügen müſſen, daß aus ihnen keine, oder doch nur die geringſte mögliche Hemmung für jene vorherrſchende entſpringt [1]).

[1]) Pſychologie, 2t. Th. §. 104. Lehrb. z. Pſycholog. §. 146—152.

546. Von dieſen Erörterungen über die im Bezug auf das Bewußtſein überhaupt Statt findenden Thätigkeiten und Zuſtände, gegenſeitigen Verhältniſſe und Einwirkungen der Vorſtellungen auf einander geht die pſychologiſche Unterſuchung zur Erklärung der Weiſe über, wie uns die Welt und unſer eigenes Selbſt erſcheint. Die Anſchauung des Räumlichen iſt daraus abzuleiten, daß die ſchon in uns vorhandenen Vorſtellungen der Außendinge bei ihrer Wiedervergegenwärtigung ein gewiſſes Geſetz der Ordnung befolgen, nach welchem jede auf das Hervortreten der mitverbundenen wirkt. Indem nun die augenblickliche Wahrnehmung mit dieſen bereits geordneten Vorſtellungen verſchmilzt, wird ſie ſelbſt geordnet, und auf ſolche Weiſe zeigt ſich die fortdauernde Wahrnehmung in einem beſtändigen Uebergange zur „räumlichen Form" begriffen. Die Vorſtellung des Zeitlichen kommt darin mit der des Räumlichen überein, daß eine Strecke deſſelben, eingeſchloſſen zwiſchen ihrem Anfangspunct und Endpunct, auf einmal uns vorliegen muß. Ein fließendes, von dem Anfangspuncte zum Endpuncte fortgleitendes Vorſtellen würde zwar ſelbſt Zeit verbrauchen, aber nicht die Zeit darſtellen, weil es, anſtatt das ganze Aufeinanderfolgende zuſammenzufaſſen, einen Theil deſſelben nach dem anderen fahren läßt. Zur Auffaſſung des Zeitlichen gehören beide Puncte, der beginnende und der endigende gleich weſentlich und müſſen in ihr mit gleicher Klarheit vorkommen. Ihrer Verwechſelung in unſerem Denken beugt ſchon die Wahrnehmung ſelbſt vor, welche das Zeitliche zu unſerer Kenntniß bringt. Denn ſie geſtattet nicht, daß wir in ihr, wie in der räumlichen Auffaſſung, jeden beliebigen Punct zum erſten machen, und daß wir die Reihenfolgen der reproducirten Vorſtellungen nach Gefallen rückwärts und vorwärts kehren. Vermöge der Verſchmelzung, die in dem zeitlich Wahrgenommenen entſtehen muß, wird zwar durch jeden vorgeſtellten Punct einer Zeitfolge ſowohl das Vorhergehende

als das Nachfolgende in unſerem Bewußtſein wieder hervorgerufen, aber das Eine und das ndere auf verſchiedene Weiſe [1]).

547. Aus dem Obigen iſt uns bekannt, daß unſere Vorſtellungen ganz von ſelbſt, ohne irgend eine beſondere Geiſteshandlung der Syntheſis, ſich verbinden, ſoweit ſie nicht durch eine Hemmung daran gehindert werden. Daher gibt es für ein Kind im zarteſten Alter noch gar keine einzelnen Dinge, ſondern vielmehr nur ganze Umgebungen. Während nun im kindlichen Bewußtſein das erſte Chaos der Vorſtellungen ſtets neue Zuſätze erhält, iſt es zugleich einer beſtändig fortgehenden Scheidung unterworfen. Zwar werden die einmal geſchloſſenen Verbindungen nie wieder zerriſſen, im Gegentheil nimmt die Anzahl und die Innigkeit derſelben immer mehr zu. Aber eines Theiles wächſt mit ihnen auch die Menge der Unterſcheidungen, anderen Theiles treten ſehr häufig räumliche Trennungen desjenigen ein, was Anfangs als ein Zuſammenhängendes wahrgenommen wurde. Denn die Dinge „bewegen ſich.“ Hierdurch hauptſächlich zerreißt die Umgebung und entſteht für das menſchliche Vorſtellen eine Mehrheit von Dingen. Was ſich aber nicht von einander entfernt, das behält im Vorſtellen ſeine urſprüngliche Einheit. Wie bei fortſchreitender Entwickelung des Bewußtſeins der Außenwelt allmählig die Umgebungen in einzelne Dinge zerfallen, ſo werden auch die Dinge in ihre Merkmale zerlegt. Fragt man hier, welchem Subjecte eigentlich die Merkmale beigelegt werden, ſo dient zur Antwort, daß in der ganzen Complexion derſelben, inwiefern der pſychologiſche Mechanismus ſie in einem einzigen ungetheilten Acte vorſtellt, das Subject beſteht. Hier finden die dem gemeinen

[1]) Pſychologie, 2t. Th. 1ſt. Abſchn. 3t. Cap. §. 109—116. Lehrb. zur Pſychol. §. 167—179.

Verſtande verborgenen Widerſprüche im Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen und im Begriffe der Veränderung Statt, welche deshalb ihm unmerklich bleiben, weil der pſychologiſche Mechanismus urſprünglich und ganz von ſelbſt die von dem Metaphyſiker bei dem Anfange ſeiner Unterſuchungen vermißte Einheit beſitzt. Um ein ſinnenfälliges Ding uns zu vergegenwärtigen, bedürfen wir keinesweges ſo vieler Vorſtellungen, als ihm ſinnliche Merkmale zukommen, ſondern die Einheit der Vorſtellungshandlung, welche die Natur der Complexionen ausmacht, läßt unmittelbar gar keine Frage nach der Einheit des Vorgeſtellten aufkommen. Dieſe Frage nur zu verſtehen iſt und bleibt den Menſchen noch immer ſchwer, ſelbſt nachdem die Complexionen ſchon längſt durch die Urtheile zerſetzt worden ſind. Bewegte Gegenſtände beſchäftigen den Zuſchauer ungleich mehr, als ruhende, weil die Beobachtung des Bewegten einen unaufhörlichen Wechſel aufgeregter und befriedigter Begierde mit ſich führt. Der Menſch aber findet ſich, ſobald die Anerkennung der räumlichen Verhältniſſe einigermaßen in ihm ausgebildet iſt, als den „beweglichen Mittelpunct der Dinge.“ Von dieſem Centrum aus wachſen nicht bloß die Entfernungen, ſondern auch die Schwierigkeiten, das Begehrte zu erreichen, und zu ihm hin gelangt ſtets das Erreichte, indem es die Begierde befriedigt. Hiernach iſt der Egoismus nicht der Grund der Begierden, ſondern eine Vorſtellungsart, die zu denſelben hinzugedacht wird. Gebrochen aber wird er ſchon zum Theil dadurch, daß der Menſch einen anderen Mittelpunct der Dinge ergreift. Denn er fühlt ſich alsdann unfehlbar zu dieſem hingezogen, wie in der Sphäre des Sinnlichen zu der Hauptſtadt des Landes, im Gebiete des Geiſtigen zu der Gottheit. Das Ich ſtellt ſich für das Selbſtbewußtſein bei wachſender Bildung der Intelligenz immer mehr in dem Charakter eines geiſtigen Weſens dar. Die Complexion nämlich, welche das eigene Selbſt eines Jeden ausmacht, erhält im

Laufe des Lebens unaufhörlich Zuſätze, welche ſogleich bei ihrem Eintreffen auf das innigſte mit ihr verſchmelzen, und dieſe Zuſätze ſind verhältnißmäßig weit weniger neue Auffaſſungen des eigenen Leibes, wofür die Empfänglichkeit bald ſehr gering wird, als vielmehr innere Wahrnehmungen der Vorſtellungen, Begierden und Gefühle. Endlich erhebt ſich für die Vorſtellung das Ich ganz über alle Beimiſchung des Körperlichen, indem es gedacht wird als übrig und unverletzt bleibend ſowohl bei Verſtümmelungen des Leibes, wie auch während der Veränderung der Lebensperioden, und ſogar nach dem Tode [1]).

548. Jetzt erſt iſt es uns möglich geworden, den Begriff des „Anſchauens überhaupt" zu erklären, welches nichts Anderes bedeutet, als: ein Object, indem es gegeben wird, in ſeiner Eigenthümlichkeit auffaſſen, ohne es mit einem anderen zu verwechſeln. Das Object muß nicht bloß dem Subjecte, ſondern auch anderen Objecten gegenüberſtehen, und kann nicht eher als ſolches für die Anerkennung hervortreten, bevor das Ich in der oben angegebenen Eigenſchaft eines räumlichen Mittelpunctes der Dinge ſich hervorgehoben hat. In der Regel ſind die Objecte Complexionen von Merkmalen, wie die ſinnlichen Dinge. Eine ſolche Complexion muß ſich aber erſt aus der ganzen Umgebung ausgeſchieden haben, damit die Auffaſſung den Gegenſtand wirklich in ſeiner Eigenthümlichkeit begrenzen könne. Hierbei erſcheint der Gegenſtand gleichſam auf einem Hintergrunde früherer Vorſtellungen, die durch ihn zugleich wiedererweckt und gehemmt werden. Er ſelbſt gewinnt dadurch beſtimmte Umriſſe, ſowohl in räumlicher, als in jeder anderen Hinſicht. Eben deshalb kommt auch jeder Anſchauung die Tendenz zu, in eine Menge von Urtheilen zugleich auszubrechen. Jedoch

[1]) Lehrb. zur Pſychol. §. 203.

erſticken ſich dieſe meiſtens gegenſeitig, theils wegen der Hemmung, die unter ihren Prädicaten Statt findet, theils weil ſie nicht alle zugleich Worte finden können, und oftmals auch, weil die Betrachtung von einem Gegenſtande zum anderen übergeht. Demnach iſt die Anſchauung als eine mannigfach bedingte und ſehr verwickelte Seelenthätigkeit zu betrachten. Sie muß durch viele vorausgehende Wirkungen und Erzeugniſſe im Vorſtellen vorbereitet ſein, und erfolgt alsdann mit pſychologiſcher Nothwendigkeit, mag nun ein wirklicher Gegenſtand, oder eine täuſchende Geſtalt durch ſie dargeſtellt werden. Dies zu prüfen iſt die Sache des Denkens, deſſen Ausſpruche nie durch irgend eine Anſchauung vorgegriffen werden darf und kann [1]).

549. Nach erfolgter Auflöſung der bis jetzt behandelten pſychologiſchen Probleme bildet ſich ein Uebergang von der Pſychologie zur praktiſchen Philoſophie durch die aus dem Vorhergehenden reſultirende Beſtimmung der Begriffe des Wollens, der praktiſchen Ueberlegung und Wahl, des Gewiſſens und der Selbſtbeherrſchung. Die Begierde wird dadurch zum Willen, daß mit ihr die Vorausſetzung der Erlangung des Begehrten ſich verknüpft. Eine ſolche Verknüpfung tritt ein, ſobald in ähnlichen Fällen die Anſtrengung des Handelns zu einem belohnenden Erfolge geführt hat. Alsdann geſellt ſich gleich zu dem Anfang eines neuen gleichartigen Handelns die Vorſtellung eines gewiſſen Zeitverlaufes, welchem die Stillung des Verlangens ein Ende ſetzen werde. Hierbei entſteht ein Blick in die Zukunft, der ſich immer mehr erweitert, je mehr Mittel zur Erreichung des vorliegenden Zweckes der Menſch anwenden lernt.

---

[1]) Pſycholog. 2t. Th. 2t. Abſchn. 2t. u. 3t. Cap. Lehrb. z. Pſychol. §. 194—205.

Wenn es in mehreren Puncten des Gedankenkreiſes ſolche Stellen gibt, in denen Vorſtellungen als Begierden aufſtreben, ſo können dieſe bei ihrer Wiedervergegenwärtigung, welche zum Behuf der Erwägung der Mittel und der Hinderniſſe Statt findet, leicht einander im Widerſtreite begegnen. Das Schwanken in einem ſolchen Widerſtreite macht die „praktiſche Ueberlegung" aus, welche mit der „Wahl" ein Ende nimmt. Die Wahl iſt urſprünglich nicht ein Werk der praktiſchen Grundſätze, ſondern aus ihr gehen dieſe Grundſätze zuerſt hervor, indem durch ein in ähnlichen Fällen oft wiederholtes Wählen allmählig ein allgemeines Wollen ſich bildet. Aus dem Selbſtbewußtſein folgt das „Gewiſſen," da der Menſch, der ſich ſelbſt betrachtet und beobachtet, auch Urtheile über ſein eignes Wollen und Handeln fällt. Die wirkliche Selbſtbeherrſchung und die Möglichkeit, dasjenige auszuführen, was wir uns zumuthen und uns vornehmen ſollen, beruht im Allgemeinen auf dem Zuſammenwirken mehrerer Vorſtellungsmaſſen. Hierbei äußert beſonders das allgemeine Wollen, welches ſtets ſeinen Sitz in irgend einer Vorſtellungsmaſſe hat, eine große, an jeder abſichtsvollen Thätigkeit erkennbare Gewalt. Die planmäßige Wirkſamkeit eines gebildeten Mannes iſt aus vielen und verſchiedenen Arbeiten zuſammengeſetzt, welche ſelbſt eine Reihe von höherer Art ausmachen. Je verwickelter nun eine ſolche Wirkſamkeit iſt, deſto deutlicher offenbart ſich die Macht der herrſchenden Vorſtellungsmaſſe, in welcher das Wollen der Hauptabſicht wohnt, über die ſämmtlichen, in verſchiedenen Abſtufungen ihr untergeordneten Vorſtellungsverbindungen. Immer iſt die Selbſtbeherrſchung ein ſtreng geſetzmäßiges pſychologiſches Ereigniß, und der von ihr ausgeübte Einfluß beſitzt eine endliche Größe. Jedoch läßt ſich nie behaupten, daß diejenige Stärke derſelben, die einem Individuum in einem beſtimmten Augenblick angehört,

die größte ſei, zu welcher irgend Jemand, oder auch nur jenes Individuum ſelbſt zu gelangen vermöge [1]).

3). Praktiſche Philoſophie.

550. Die Sphäre der praktiſchen Philoſophie hat nach Herbart ihre Stelle in dem von ihm angenommenen und oben bei der Angabe ſeiner Eintheilung des Gebiets der philoſophiſchen Forſchungen zur Sprache gebrachten dritten递Haupttheil der geſammten Philoſophie, den er als die „Aeſthetik“ bezeichnet und dem er die Aufgabe anweiſt, diejenigen Begriffe ſyſtematiſch zu entwickeln, welche unabhängig von aller Rückſicht auf ihre Realität entweder einen Beifall oder ein Mißfallen in uns erwecken, und zugleich die Anweiſung darüber zu geben, wie man bei der Beſchäftigung mit den Gegenſtänden derſelben ſich zu benehmen hat, um das Gefällige hervorzubringen. Das Gefallende und das Mißfallende, mithin das Schöne und das Häßliche wird zum Löblichen und zum Schändlichen, wenn es unſer eignes Verhalten, unſer eignes Thun und Laſſen betrifft. Die praktiſche Philoſophie aber iſt in der Reihe der praktiſchen Wiſſenſchaften oder der Kunſtlehren derjenige Theil ſowohl der allgemeinen, als der angewandten Aeſthetik, welcher die Beſtimmungen des Löblichen und des Schändlichen nebſt den aus ihnen erwachſenden Vorſchriften enthält [2]). Dem Schönen und dem Häßlichen überhaupt, insbeſondere aber dem Löblichen und dem Schändlichen iſt eine urſprüngliche Evidenz eigen, vermöge deren es uns klar wird, ohne gelernt und bewieſen zu ſein. Allein dieſe Evidenz durchdringt nicht immer die Nebenvorſtellungen, welche in die Anerkennung des Schönen und ſeines Gegenſatzes theils begleitend, theils

---

[1]) Lehrb. z. Pſych. §. 223—236.

[2]) Lehrb. zur Einl. in d. Philoſ. §. 1—11.

von ihr ſelbſt verurſacht ſich einmiſchen. Daher bleibt das Schöne oft unbemerkt, oft wird es gefühlt, aber nicht unterſchieden, häufig auch durch Verwechſelungen und falſche Erklärungen entſtellt. Aus dieſem Grunde bedarf es herausgehoben und in ſeiner urſprünglichen Reinheit und Beſtimmtheit dargethan zu werden. Dieſes vollſtändig zu leiſten macht überhaupt das Geſchäft der „allgemeinen Aeſthetik" aus. Sie hat die Muſterbilder oder Ideen geordnet zuſammenzuſtellen, welche theils das unmittelbar Gefällige enthalten, theils durch die Aufgabe, das Mißfällige zu vermeiden, herbeigeführt werden. Alle einfachen Elemente, welche die allgemeine Aeſthetik nachweiſt, beſtehen in „Verhältniſſen." Denn das völlig Einfache kann weder gefallen noch mißfallen. Auch die ſittlichen Elemente, die Gegenſtände der praktiſchen Philoſophie, ſind daher gefallende und mißfallende Willensverhältniſſe. Bei ihrer Erwägung darf nicht von dem Willen als von einer Seelenkraft, deren Nichtexiſtenz für uns zweifellos geworden iſt, ſondern nur von den einzelnen Aeußerungen des Wollens und von ihren Beziehungen auf einander die Rede ſein. Gleichfalls kommt es hier nicht auf die Erkenntniß an, daß ein beſtimmtes Wollen wirklich eintrete. Lediglich mit den Begriffen von einem ſolchen Wollen, und mit der Beurtheilung der Verhältniſſe, welche es bilden würde, wenn es in der That vorhanden wäre, hat es die praktiſche Philoſophie zu thun [1]).

551. Das erſte ſittliche Verhältniß, welches der wiſſenſchaftlichen Betrachtung ſich darbietet, iſt das der Uebereinſtimmung zwiſchen der Beurtheilung und dem Wollen. Ein und daſſelbe Vernunftweſen iſt es, welches will und welches auch urtheilt. Erhebt ſich in ihm ein Begehren und Beſchließen, ſo ſteht ſogleich auch das Bild deſſelben vor

---

[1]) l c.

ihm; dieſes Bild erblicken und beurtheilen iſt Eins. Das Urtheil aber ſchwebt über dem Willen, und während jenes beharrt, ſchreitet dieſer zur That. Entweder nun behauptet die Perſon wollend, was ſie urtheilend verſchmäht, und ſie unterläßt wollend, was ſie urtheilend ſich vorſchreibt, oder ihr Wille und ihr Urtheil bejahen und verneinen einmüthig das Nämliche. Die in dem letzten Falle zwiſchen beiden vorhandene Harmonie gefällt eben ſo unmittelbar, wie ihr Gegentheil mißfällt. Aus ihr ergibt ſich ein Muſterbegriff der Einſtimmung, welcher mit dem Ausdruck „Idee der inneren Freiheit" bezeichnet werden kann. Im Fall der Zuſtimmung läßt ſich der Wille theils poſitiv betrachten als Activität, theils negativ, ſo daß er eine beſtimmte Richtung mit Ausſchließung aller andern möglichen Richtungen hält. Alsdann zeigen ſich die vier Platoniſchen Tugenden, 1) die praktiſche Einſicht, der ſittliche Geſchmack (σοφία), 2) das active Wollen (ἀνδρία), 3) die Haltung des Willens, welche zugleich Enthaltung iſt von jedem entgegengeſetzten Wollen (σωφροσύνη), endlich kommt 4) noch hinzu die Harmonie des ganzen Verhältniſſes, für welches der Beifall ſich entſcheidet (δικαιοσύνη) [1]).

552. Das zweite ſittliche Verhältniß iſt ein formales, und entſteht, indem ein mannigfaltiges Wollen unter Größenbegriffen mit einander in Vergleich geſtellt wird. Als Strebungen betrachtet ſind die Willensäußerungen zwar in jeder anderen Hinſicht, jedoch nicht in ihrer Stärke, einander gleich. Demnach wird die Quantität der verſchiedenen Strebungen wechſelsweiſe verglichen und vergleichungsweiſe beurtheilt, wo ſich dann einige ſchwächer, andere ſtärker, manche dauernder, und manche flüchtiger zeigen. Hier kann man ganz unberückſichtigt laſſen, welchen Werth ſowohl die

[1]) Allgem. prakt. Philoſ. 1ſt. Bd. 1ſt. Cap. S. 77—86.

ſchwächeren als die ſtärkeren nach anderweitigen Beſtimmungen beſitzen mögen, und lediglich das Verhältniß zwiſchen dem Mehr und dem Minder der Thätigkeit, zwiſchen der kräftigeren und der matteren Regung hervorheben. In dieſem Verhältniſſe gefällt das Stärkere neben dem Schwächeren, und mißfällt umgekehrt dieſes neben jenem. Ein unbedingter Maßſtab, nach welchem der Beifall und das Mißfallen ſich richten könnten, iſt in dieſer Sphäre zwar nicht vorhanden, allein das in der Vergleichung vorkommende Größere dient im Bezug auf das Kleinere zu einer Norm der Beurtheilung, bis zu welchem Puncte daſſelbe geſteigert werden müſſe, um nicht zu mißfallen. Inſofern kann man den hieraus hervorgehenden Muſterbegriff die „Idee der Vollkommenheit" nennen. Die Quantität, deren Mehr und Minder hier dem Urtheile ſeine Veranlaſſung gibt, liegt entweder in den einzelnen Willensregungen, oder in der Summe, oder in dem Syſtem derſelben. An den einzelnen Regungen gefällt die Energie, an der Summe die Mannigfaltigkeit, an dem Syſtem die Zuſammenwirkung. Der wahrhaft große Menſch iſt dreifach groß, ſeine ſittliche Kraft hat Stärke, Reichthum und Geſundheit. Bei dem minder Großen iſt der Sitz der Schwäche theils in der Beſchränktheit, theils in der Zerſtreuung, theils in dem Widerſtreit der Kräfte [1]).

553. Das dritte Verhältniß findet Statt zwiſchen der Vorſtellung von einem fremden Wollen und dem eigenen, der entweder jenen harmoniſch begleitet oder ſich ihm entgegenſetzt. Hieraus nimmt die „Idee des Wohlwollens und des entgegenſtehenden Uebelwollens" ihren Urſprung. Das Wohlwollen oder die Güte eignet ſich die fremden Wünſche und Beſtrebungen an, und widmet ſich ihnen. Gleichwohl beſteht ſie in ſich ſelbſt und iſt nicht abhängig von dem Er=

[1]) l. c. 2t. Cap. §. 87—96.

folg ihrer Verſuche, noch von der ihr erwiederten Geſinnung, nicht einmal von der wahren oder irrigen Auffaſſung deſſen, was der Andere wirklich gewollt haben mag. Die Güte iſt zuweilen mit der Welt unbekannt. Es kann ihr hier und da begegnen, übel zu thun, wo ſie wohlwollte, ſie wird alsdann geſchmäht und zurückgedrängt, ſie muß für diejenigen Platz machen, welche das Handeln beſſer verſtehen. Nur aus ihrer eignen Schönheit kann Niemand ſie herausdrängen [1]).

554. Das vierte Verhältniß, welches bloß mißfällt, iſt der Streit. Er unterſcheidet ſich von dem Uebelwollen, und iſt ein Mißverhältniß zwiſchen den Willensrichtungen zweier oder mehrerer Perſonen, während jenes ganz in der Geſinnung des Einzelnen ruht, welcher dem von ihm vorgeſtellten fremden Willen, wäre es gleich kein wirklicher, ſich innerlich entgegenſetzt. Im bloßen Streite betrachten die einander gegenüberſtehenden Willensthätigkeiten ſich wechſelsweiſe nur als Hinderniſſe ihrer Zwecke; im Uebelwollen dagegen iſt der eine Wille ein unmittelbarer Gegenſtand des anderen. Deshalb iſt das Uebelwollen an ſich einſeitig, der Streit aber ſtets gegenſeitig; auch hört er ſogleich auf, wenn einer der Streitenden nachgibt. Die Vermeidung des Streites führt auf die Nothwendigkeit des „Rechtes," welches ſeiner Materie nach immer poſitiv iſt, und aus willkürlicher Feſtſtellung des übereinſtimmenden Willens verſchiedener Menſchen entſpringt. Das Recht bedeutet hiernach die Einſtimmung des Willens mehrerer Perſonen, als eine Regel gedacht, welche dem Streite vorbeugt. Der Urſprung alles Rechts iſt keineswegs in den dinglichen Rechten zu ſuchen, welche Jemand ſich zuſchreibt und kraft deren er alle übrigen Perſonen ausſchließen dürfte, ſondern in ſolchen Verhältniſſen,

[1]) l. c. 3t. Cap. S. 97 — 107.

welche zwiſchen beſtimmten Perſonen von beiden Seiten gebildet nur für dieſe gelten und bloß als ſolche gelten, wie ſie gebildet worden ſind. Auf dem Mißfallen am Streite beruht die Gültigkeit und Heiligkeit alles Rechtes, und kann nicht ohne gefährliche Verwechſelungen der Begriffe auf eine andere Grundlage gebaut werden [1]).

555. Das fünfte, gleichfalls bloß durch ein Mißfallen bezeichnete Verhältniß rührt aus einem abſichtlichen Wohlthun oder Wehethun her, welches dem Einen von Seiten des Anderen widerfährt, inſofern beides bloß als äußerlich hervortretende Handlung, ohne Rückſicht auf den Werth der Geſinnung, erwogen wird. Man erkennt dies Verhältniß am leichteſten vermöge der in ihm begründeten Idee der „gebührenden Vergeltung," oder der „Billigkeit." Das unvergoltene Verfahren Anderer gegen uns, mag es nun ein freundliches oder feindſeliges, und ein eigentliches Thun oder unter gewiſſen Beſtimmungen ein bloßes Unterlaſſen ſein, führt als unerwiedertes immer eine „Störung" für uns mit ſich, welche nur durch die Vergeltung aufgehoben wird. Die That als Störung mißfällt. Durch die Größe der That wird die Größe des Mißfallens beſtimmt. Wo kein Wohl noch Weh beabſichtigt, oder auch, wo keines empfunden wird, da greift nicht ein Wille in den andern hinein; die That iſt nicht vorhanden, das Mißfallen eben ſo wenig. Mit dem Wohl oder Wehe aber, welches in der Abſicht und im Erfolge gemeinſchaftlich angetroffen wird, wächſt das Mißfallen, und zwar auf gleiche Weiſe bei der Wohlthat und bei der Wehethat. Die Geſinnung des Wohlthäters mag übrigens gefallen und das Wohlſein des Empfängers mag uns erfreuen, ja auch die Stärke der thätigen

---

[1]) l. c. 4t. C. S. 108—127. Man vergl. Analyt. Beleucht. des Naturr. u. d. Mor. §. 55—107.

Kraft mag gefallen. Von dieſem Allen zu abſtrahiren und bloß die That als ſolche feſtzuhalten iſt nicht ganz leicht. Dies wird jedoch leichter, ſobald aus der praktiſchen Weiſung, welche dem Urtheil abgewonnen werden muß, das Symbol hervortritt, in welchem das Mißfallen an der That ſeinen Ausdruck findet. Könnte nämlich das Mißfallen als eine Kraft auf die That wirken, ſo würde es ſie hemmen. Nun iſt es keine Kraft und die That geſchieht wirklich. Nachdem ſie aber vollzogen ward, bleibt noch der Gedanke des Rückganges übrig, durch den ſie hätte aufgehoben werden ſollen. Ein Poſitives, welches mißfällt, treibt zu dem Begriff des ihm entſprechenden Negativen, mit welchem zuſammen es Null machen würde. Rückgang alſo des gleichen Quantums Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter iſt das, worauf das Urtheil weiſt. Vergeltung iſt das Symbol, worin das Mißfallen ſich ausdrückt, ſie iſt eine ſcheinbare Poſition, worin eine Negation verhüllt liegt [1]). Mit dieſem letzten Muſterbegriff iſt die Reihe der urſprünglichen praktiſchen Ideen oder der ſittlichen Elemente geſchloſſen. Zu bemerken iſt noch, daß es für die Bearbeitung der praktiſchen Philoſophie keinen größeren Fehler geben kann, als wenn man in derſelben irgend eine jener Ideen von den anderen trennt, und ſich bloß mit Unterſuchung der durch dieſe einzige gefoderten Geſinnungen, Verhaltungsweiſen und Anordnungen beſchäftigt. Denn ſie alle vereinigt können erſt unſerem Leben ſeine gehörige Richtung anweiſen [2]).

---

[1]) l. c. 5t. Cap. S. 128 — 145.

[2]) Allgem. prakt. Philoſophie. 1ſt. Bd. 1 — 6t. Cap. Lehrb. z. Einleit. in die Philoſ. §. 72 — 86. Zu vergl. Analyt. Beleucht. des Naturr. u. d. Mor. §. 109 — 115. Hiernach nimmt Herbart an, daß auch die Idee des Rechts ihrer Selbſtändigkeit ungeachtet nur in der Verbindung mit den übri-

556. Bei der Beziehung der einfachen praktiſchen Ideen auf eine Mehrheit von Menſchen, die innerhalb beſtimmter Grenzen eines Bodens zuſammenleben, ergeben ſich für die ſittliche Form der Vereinigung ihres Willens eben ſo viele Syſteme, als es ſolche Ideen gibt, indem durch jede Idee ein eigenthümliches Syſtem beſtimmt wird. Da der bewohnte Boden durch ſeine mannigfaltigen Producte anlockt und beſchäftigt und jedes dieſer Producte Allen anbietet, ſo würden die Nebeneinanderlebenden in vielfachen Streit gerathen, wenn nicht das Mißfallen an dem Streit ihn verhinderte. Die Ausführung der in dieſem Mißfallen liegenden Anfoderung wird durch die „Idee einer Rechtsgeſellſchaft" vorgezeichnet. Denkt man ſich nun die Rechtsgrenzen bereits gezogen, ſo würde doch vorauszuſetzen ſein, daß das Thun und Laſſen der Eingeſchloſſenen immer noch über die Grenzen hinüber wirkte, und jede Abſicht ſowohl als jede Nachläſſigkeit, welche in dieſem Wirken ſich ausſpräche, würde das Mißfallen an unvergoltenen Thaten herbeirufen. Uebernehmen es nun die Vereinigten, für die Tilgung dieſes Mißfallens zu ſorgen, ſo finden ſie ſich zu einer Anſtalt vereinigt, welche ein „Lohnſyſtem" genannt werden kann. Um aber ferner die größte mögliche Summe des Wohlſeins zu erreichen, muß nach den Anfoderungen des Wohlwollens die zweckmäßigſte Verwaltung des Vorräthigen eingeführt werden. Hieraus entſpricht drittens die Idee des „Verwaltungsſyſtemes. Das erhöhte Wohlſein bei richtig verwalteten Gütern pflegt Kraftäußerungen hervorzutreiben. Das

---

gen praktiſchen Ideen angemeſſen betrachtet werden kann, daß ihre Vorſchriften unbrauchbar werden, ſobald man ſie abgeſondert erwägen will, und daß daher die philoſophiſche Rechtslehre aus der Reihe der einzelnen Wiſſenſchaften verſchwinden und in der Mitte der geſammten praktiſchen Philoſophie ihren Platz erhalten muß.

Zuſammenwirken oder Widereinanderwirken derſelben ſtellt ſich von ſelbſt derjenigen Beurtheilung dar, welche nach der Idee der Vollkommenheit zur Anwendung kommen muß. Die Sorge, dieſer Idee zu entſprechen, vereinigt die Mehreren viertens zu einem „Culturſyſteme.“ Wo nun die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit, dem Wohlwollen und der Vollkommenheit zur angemeſſenen Darſtellung zu verhelfen, gemeinſame Angelegenheit geworden ſind, da findet ſich übereinſtimmende Folgſamkeit gegen gemeinſchaftliche Einſicht, da iſt die innere Freiheit Mehrerer, welche nur ein einziges Gemüth zu haben ſcheinen. Die Spaltung zwiſchen Einem und einem Andern, deren Jeder bloß ſeinem Urtheil folgt und ſeinem Gewiſſen überlaſſen ſein will, dieſer leere und todte Gegenſatz iſt verſchwunden. Die Vereinigten machen nunmehr fünftens eine „beſeelte Geſellſchaft“ aus. Dieſe fünf geſellſchaftlichen Ideen gelten nicht bloß für ein Volk, ſondern ebenſowohl für jede kleinere und kleinſte Verbindung, für die häusliche nicht minder, als für die bürgerliche, und welcher Art auch die Bebindungen ſein mögen, ſo können ſie keinen andern ſittlichen Werth ſich ſelbſt geben, als durch die Verwirklichung dieſer Ideen [1]).

557. Das Reelle zu den praktiſchen Ideen oder die Eigenheit eines Vernunftweſens, vermöge deren es ihnen gemäß Gegenſtand des Beifalls wird, iſt die „Tugend.“ Sie iſt das Verhältniß zwiſchen der ganzen Einſicht, zwiſchen der Erzeugung aller praktiſchen Ideen und dem ganzen entſprechenden Wollen, als wirkliche Eigenſchaft eines Vernunftweſens. Die Tugend kann durch Einwirkungen von außen her leiden. Sie handelt, ſobald es Gelegenheiten gibt, die ihr angemeſſen ſind. Schon ihre erſten Elemente bringen dies mit ſich. Die natürlichen Beſtrebungen aller

---

[1]) Allgem. prakt. Philoſ. 1ſt. B. 7t. — 12t. Cap.

Art und mit ihnen das Wohlwollen ſetzen ſich von ſelbſt in Wirkſamkeit. Rechtsverbindung, Lohn=, Cultur= und Verwaltungsſyſtem fodern zur Geſchäftigkeit auf. Auch die Geſammteinſicht äußert ſich als Darſtellungstrieb, welcher Pläne entwirft und ſie ausführt, ſofern nicht Mißverhältniſſe entſtehen. Endlich iſt es eins von den Werken der Tugend, Tugend zu erzeugen. Sie weckt andre Gemüther zur Einſtimmung mit ihr ſelbſt. Die That, welche das Gefallende erzeugt, damit es gefalle, folgt ſelbſt der Einſicht und gefällt. Jedoch kann der Tugend ihr Handeln nicht genügen. Dieſes wird zu vielfach beengt, um in ihrem Sinne ſich ganz zu entwickeln. Das Vollbrachte gilt ihr wenig. Sie heftet den prüfenden Blick feſt auf das Wollen ſelbſt, dem das Werk zum Zeichen dient, und deſſen Fülle und Richtigkeit erſetzen muß, was dem Werk an beidem fehlt [1]).

558. Den Begriff des Staates conſtruirt Herbart aus drei Factoren, aus dem Privatwillen der ſich vereinigenden Perſonen, aus den Einrichtungen ihres Vereines als aus den Formen ihres Wirkens, und aus der hinzukommenden Macht. Die Privatwillensrichtungen der Einzelnen gründen die bürgerliche Geſellſchaft als Geſellſchaft durch die Annahme eines allgemeinen Willens, worin ſie ſich verſchmelzen. Die Formen folgen aus dem Zwecke dieſes Willens und aus den Geſetzen der Natur, welche die Bedingungen der Möglichkeit beſtimmen, den Zweck zu erreichen. Die Macht wird berufen, um das Zutrauen zu ergänzen. Sie iſt das äußere Band, welches der Geſellſchaft Beſtand gibt. Der Begriff des Staates verſchwindet, wenn einer dieſer Factoren ſich verliert. Was die Macht betrifft, ſo würde ſie nicht ſein, was ſie iſt, wenn ſie auf dem Boden, wo ſie wirken ſoll, nicht allein wirkte. Haben daher mancherlei Geſellſchaften

1) l. c. 2t. B. 1ſt. u. 2t. Cap.

ſich auf demſelben gebildet oder laufen auch nur theilweiſe ihre Sphären durcheinander, ſo folgt ſogleich, daß nicht jede dieſer Verbindungen, einzeln für ſich genommen, eine Macht errichten und ſich dadurch ſchützen kann, ſondern daß der ganze Boden, ſo weit die einander durchkreuzenden Vereine reichen, von der nämlichen Macht beherrſcht werden muß. So entſteht ein Staat, welcher eine Menge kleinerer und verſchiedenartiger Geſellungen in ſich faßt, ein Staat, in welchem es nicht Einen allgemeinen Willen gibt, ſondern viele partielle Willen der in ihm liegenden Gemeinden, die alle durch ihn geſchützt zu werden hoffen und in dieſer Vorausſetzung ihn und ſeine Macht anerkennen [1]).

4). Andeutungen zur Naturphiloſophie und zur Religionsphiloſophie.

559. Unter den drei von ihm angenommenen Theilen der von ihm ſo genannten angewandten Metaphyſik, welche, wie wir oben geſehen haben, die Pſychologie, die Naturphiloſophie und die philoſophiſche Religionslehre ſind, hat Herbart allein den erſten mit Ausführlichkeit und mit verſuchter Vollſtändigkeit bearbeitet. Von der Naturphiloſophie hat er nichts Anderes als Umriſſe geben wollen [2]) und geben zu können erklärt, welche vielleicht dereinſt dürften ausgefüllt werden, und in denen er nicht Lehrſätze, ſondern lediglich ſeine „Meinungen" über die Natur nicht ohne Beſorgniß des Irrthums vorzutragen ſich bewußt iſt. Denn dasjenige, was er in dieſer Sphäre ſpeculativ zu wiſſen glaubt, beſchränkt ſich auf die monadologiſchen Principien ſeiner allgemeinen Metaphyſik. Was die Religionslehre betrifft, ſo

---

[1]) l. c. 5t. Cap.

[2]) In ſeinem Hauptwerk „Allgemeine Metaphyſik nebſt den Anfängen der philoſophiſchen Naturlehre" 5t. Abſchn. „Umriſſe der Naturphiloſophie" S. 425 — 679.

hat er nur gelegentlich Bemerkungen über ſie mitgetheilt, in denen er ihr den eigentlich wiſſenſchaftlichen Charakter abſpricht und den Gegenſtand der religiöſen Ueberzeugungen auch für die philoſophiſche Betrachtung bloß als ein Object des gläubigen, von trübenden Vorſtellungen des Aberglaubens und des Wahns, ſo wie von verderblichen Einflüſſen einer falſchen Speculation zu reinigenden und zu bewahrenden Fürwahrhaltens gelten laſſen will.

560. Er unterſcheidet für die philoſophiſche Naturlehre einen ſynthetiſchen und einen analytiſchen Theil. Der ſynthetiſche ſoll ſeiner Idee nach von den metaphyſiſchen Principien ausgehen und das Mannigfaltige, was aus ihnen folgen kann, durch Sonderung der möglichen Fälle vor Augen legen. Der analytiſche dagegen ſoll von den Thatſachen anheben und ſie ſo weit als möglich auf ihre Erklärungsgründe zurückführen. Könnten wir, bemerkt Herbart hierbei, alle Folgen aus den metaphyſiſchen Principien entwickeln, ſo würden wir hiermit eine Natur in Gedanken zuſammenſetzen, in deren Mitte derjenige Theil der Natur, welcher uns als Erſcheinung vor Augen liegt, ſich wiederfinden müßte. Könnten wir andrerſeits das Gewebe auflöſen, welches erſcheint, ſo würden wir darin zuletzt das Reale, inſofern von ihm die Erſcheinung ausgeht, wiederfinden ſammt allen ſeinen innern und äußern Zuſtänden, vermöge deren es ſich uns zu erkennen gibt. Eigentlich alſo ſollte jeder Theil der Wiſſenſchaft, ſowohl der ſynthetiſche, als der analytiſche, ſie ganz enthalten, nur in verſchiedener Form, ſo daß einer dem andern als Probe der Richtigkeit dienen würde. Jedoch gibt er nicht nur zu, daß man zufrieden ſein müſſe, wenn beide Arten der Unterſuchung nur in der Mitte zuſammentreffen und ſich paſſend verbinden laſſen, ſondern er erklärt auch, daß man überhaupt auf den gegenwärtigen Standorten der Speculation und der Erfahrungswiſſenſchaften einer auch

nur einigermaßen befriedigenden Auseinanderhaltung und Behandlung beider Bezirke noch ſehr fern ſtehe. Von dem ſynthetiſchen Gebiete habe man noch lange nicht zu erwarten, daß daſſelbe ſich mit einiger Ausführlichkeit ſelbſtändig entwickeln könne. Er ſondere es von dem analytiſchen mehr deshalb, um ſeine gebührende künftige Stelle richtig zu bezeichnen, als wegen der geringen Materialien, welche er zur Ausfüllung der Stelle beſitze, und ſelbſt dieſen dürftigen Vorrath werde er hier und da mit analytiſchen Betrachtungen vermiſchen müſſen, weil es gar zu ſchwer ſein würde, ohne Hülfe der Beiſpiele aus der Erfahrung nur einen verſtändlichen Ausdruck in der Sprache zu finden. Auf der andern Seite mangle es dem analytiſchen Gebiet an einer ſicheren Grundlage der empiriſchen Phyſik, da die noch ſehr jungen und unvollſtändigen Kenntniſſe und Anſichten, welche die heutige Chemie uns liefere, ſo ſehr veränderlich ſein, und da noch weniger Unterſtützung von der Phyſiologie in ihrem gegenwärtigen Zuſtand dargeboten werde [1]). Der Aſtronomie, die doch für einen wichtigen Theil der philoſophiſchen Naturlehre, für die metaphyſiſche Lehre vom Weltgebäude in Betracht kommen müßte, wird hierbei mit keinem Worte gedacht.

561. Niemand mag ſich übrigens wundern, daß Herbart, welcher mit der größten Zuverſicht und mit dem vollſten Anſpruch auf Superiorität in ſeinen rein metaphyſiſchen, pſychologiſchen und ethiſchen Unterſuchungen auftritt, ſo wenig Zutrauen zu ſeinen naturphiloſophiſchen hegt und ſo beſcheiden über ſie ſich äußert. Man erwäge die ungeheuere, auch durch den kräftigſten Scharfſinn und die reichſte Einbildungskraft nicht ausfüllbare Kluft zwiſchen der Wirklichkeit der Natur und der Erfahrung auf der einen und den

[1]) l. c. §. 331—334.

Erfindungen der Herbart'ſchen Speculation auf der andern Seite. Hier die abſtracteſten aller ſpeculativen Dogmen, welche die natürlichen Erkenntnißbegriffe des geſunden Menſchenverſtandes für Widerſprüche ausgeben, welche kein anderes Sein zulaſſen, als das der vermeintlichen einfachen ausdehnungsloſen Weſen, und kein anderes Geſchehen, als das einer angeblichen Selbſterhaltung dieſer Weſen gegen Störungen ihres Seins, die ſie für einander gegenſeitig durch die Gegenſätze ihrer Qualität herbeiführen müßten, welche demnach jeden natürlichen Erklärungsgrund der Naturbegebenheiten ausſchließen und in der räumlichen Bewegung, dieſer Grundthatſache und Grundbedingung für alles Leben, Wirken und Leiden nichts Anderes erblicken, als das unvermeidliche Mißlingen des zufolge eines pſychologiſchen Mechanismus ſich ſtets in uns erneuernden Verſuches, Vorſtellungen räumlich zuſammen zu faſſen. Dort die höchſte Mannigfaltigkeit, Ordnung und Harmonie der Thatſachen, welche unſere neuere Naturwiſſenſchaft in ihrer Beſonderheit und Eigenthümlichkeit, in ihrem mathematiſchen und dynamiſchen Zuſammenhang aufzuſchließen bereits ſchon ſo belohnende und zugleich für die Folge ſo vielverſprechende Schritte gethan hat. Dem gemäß enthalten die ſynthetiſchen Betrachtungen, welche nicht, wie ſie ihrem Plan nach ſollten, zu der Beſonderheit der Naturerſcheinungen herabſteigen, ſondern bei den allgemeinen Beſtimmungen der möglichen Verſchiedenheit, der Veränderlichkeit und der Bildſamkeit der Materie ſtehen bleiben, einen Verſuch, dieſe Eigenſchaften aus den Lehrſätzen der monadologiſchen Ontologie und Synechologie zu erklären. Es wird alſo das zu Erklärende abgeleitet aus dem vollkommnen und dem unvollkommnen Zuſammen der einfachen Qualitäten, aus den Verſchiedenheiten ihrer Selbſterhaltung, aus dem Unterſchied ihrer ſtärkeren und ihrer ſchwächeren Gegenſätze und aus der Gleichheit und der Ungleichheit dieſer Gegenſätze, wobei die für nothwendig geach=

tete Fiction zum Grunde gelegt wird, die Elemente der Materie ſein Kügelchen, und es hänge von dem Grad ihres unvollkommenen Zuſammenſeins ſowohl die Attraction als die Repulſion dergeſtalt ab, daß dieſer Grad durch den Unterſchied durchdrungener und nicht durchdrungener Kügelchen ſich darſtellen laſſe. Dagegen gehen die analytiſchen Betrachtungen allerdings näher in die verſchiedenen Zweige der Naturwiſſenſchaften ein. Sie geben ſachkundige und intereſſante Bemerkungen über die Gegenſtände der Phyſik, wie auch über Lehrpuncte der Chemie und der Phyſiologie. Aber während ſie unverkennbar von Herbart's Bekanntſchaft mit dieſen Fächern zeugen, liegt in ihnen keine überzeugende Beſtätigung, keine veranſchaulichende Erläuterung, keine Beifall gewinnende Empfehlung ſeiner metaphyſiſchen Grundſätze. Sie führen eben ſo wenig auf dieſe auch nur mit dem geringſten Anſtrich von Wahrſcheinlichkeit, geſchweige mit einer inneren Nöthigung zurück, als ſich aus letzteren irgend eine Thatſache der Erfahrung ohne die gewaltſamſte Umkehrung unſeres natürlichen Cauſalverſtändniſſes deduciren läßt.

562. Obgleich Herbart die natürlich geſetzmäßigen Cauſalerkenntniſſe unſrer Intelligenz in einen den gemeinen Verſtand unvermeidlich täuſchenden und nur durch die Speculation zu enthüllenden Schein auflöſen will, ſo glaubt er doch der teleologiſchen Weltbetrachtung in unſrem Denken einen Platz vergönnen zu dürfen, welcher zu einer Stütze für den Religionsglauben geeignet ſei. Ja er meint zur Befeſtigung dieſes Glaubens dadurch einen Beitrag gegeben zu haben, daß er durch ſeine Metaphyſik den Idealismus widerlegt habe. Denn mit dem Idealismus, behauptet er, falle auch die von Kant eingeführte Anſicht hinweg, daß der Menſch nur ſeine eigne Idee der Zweckmäßigkeit in ſeine Weltauffaſſung hineintrage. Hierdurch trete die Ueberzeugung in ihrer vollen Stärke hervor, daß durch die Zweck-

mäßigkeit der Natureinrichtung das göttliche Walten in ihr ſich offenbare. Das Nichtsſagende dieſer Behauptung ſpringt ſogleich in die Augen. Denn erſtlich hängt jene Kantiſche Anſicht mit dem Idealismus überhaupt nicht weſentlich zuſammen. Dieſer philoſophiſche Standort kann, wie es zum Beiſpiel bei Berkeley ſich zeigt, vorzugsweiſe darauf gerichtet ſein, die objective Realität des Begriffes von Gott und von der in der Naturordnung ſich dem Menſchengeiſt verkündigenden göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte zu beweiſen. Zweitens hat Herbart in keiner Art nachgewieſen, wie und warum in dem Kreiſe, den ſeine Speculation für das wahrhaft Erkennbare, für das wirkliche Sein und Geſchehen des den Erſcheinungen zum Grunde Liegenden zieht, der teleologiſchen Cauſalbetrachtung eine höhere Bedeutung, als die einer ſubjectiven Vorſtellungsweiſe des natürlichen Bewußtſeins zukomme. Auch hütet er ſich, dieſer Betrachtung einen ſpeculativen Erkenntnißwerth beizulegen. Denn er räumt ein, es dürfe die Vorausſetzung, daß das Zweckmäßige ausgehe von einem Zwecke, welcher durch einen wirkſamen Geiſt gedacht, gewollt und ausgeführt werde, in dem Zuſammenhange ſtrenger Speculationen bloß eine Hypotheſe genannt werden, um ihren Unterſchied von der Demonſtration kenntlich zu machen. Jedoch will er ihre Macht für das populäre Vorſtellen nicht fallen laſſen, und meint ihr durch folgende Vergleichung einen Halt geben zu können. Er äußert, wie ſtark dieſe Hypotheſe den Glauben zu ſtützen vermöge, zeige ſich durch eine andere Anwendung derſelben. Auf die Frage nämlich, woher wir denn wiſſen, daß Menſchen, und nicht bloß menſchliche Geſtalten, uns umgeben, laſſe ſich keine andere Auskunft ertheilen, als dieſe: jeder erkläre ſich die zweckmäßigen Handlungen der Anderen aus einem vorausgeſetzten Denken und Wollen. Niemand werde läugnen, daß er dies Vorausgeſetzte nicht wahrnehme, ſondern es bloß hinzudenke und in die Wahrnehmung hinein=

trage. Nur inſofern ſei hier das Gegebene die Grundlage dieſer unſerer Vorſtellungsart, als wir das Maß und die Art des Verſtandes Anderer nach ihren äußerlich in der Erſcheinung hervortretenden Handlungen beurtheilen. So gewiß nun unſere Ueberzeugung feſtſtehe, daß dieſen Aeußerungen menſchliche Abſicht zum Grunde liege, eben ſo gewiß müſſe es verſtattet ſein, die teleologiſche Naturbetrachtung zur Stütze des religiöſen Glaubens zu machen, der übrigens weit älter ſei und viel tiefer im menſchlichen Gemüthe wurzele, als alle Philoſophie. Allerdings ſei es nicht möglich, auf dieſer Grundlage ein wiſſenſchaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie aufzuführen, welches als Erkenntniß betrachtet mit demjenigen ſich vergleichen ließe, was die Naturphiloſophie und die Pſychologie bei ihrer Fähigkeit einer grenzenloſen Fortbildung und Erweiterung zu werden beſtimmt ſein. Jedoch wäre es auch erſt noch zu beweiſen, daß der Religion durch den Mangel eines ſolchen Wiſſens etwas Weſentliches abgehe, und daß ſie dadurch gewinnen würde, wenn Gott in ſcharfen ſpeculativen Umriſſen, deutlich dem ſtrengen und wahrheitsliebenden Forſcher, vor uns ſtände. Denn ſie beruhe auf Demuth und dankbarer Verehrung. Die Dankbarkeit aber könne nicht größer ſein, als gegen den Urheber der Bedingungen unſeres vernünftigen Daſeins, und die Verehrung könne nicht höher hinaufſchauen, als zu dem unermeßlich Erhabenen. Was das Vertrauen auf die unbedingte göttliche Allmacht betreffe, ſo dürfe hierbei nicht überſehen werden, daß auch ſie nicht den viereckigen Cirkel zu erſchaffen vermöge, ſondern daß ſie der geometriſchen Nothwendigkeit unterworfen ſei. Daher müſſe ſie in ihren Zweckbegriffen, während ſie Einiges im eigentlichen Sinne wähle und beſchließe, ungleich Mehreres bloß zulaſſen. Der Menſch indeſſen unterſcheide nur ſchwach das Erwählte von dem Zugelaſſenen, und ſolle nie ſein Vertrauen ſo weit ausdehnen, daß er irgend ein Ereigniß mit Sicher-

heit von der göttlichen Leitung der Dinge erwarte. Gerade wegen der Unbeſtimmtheit, welche überhaupt bei dieſem erhabenſten aller Gegenſtände die Speculation übrig laſſe, dürfe immerhin der Sitte, der Gewöhnung, der Tradition, ja ſelbſt der Phantaſie einige Freiheit geſtattet werden. Vor Allem müſſe der Inhalt der praktiſchen Ideen benutzt werden, um die Lehre von Gott inſofern mit feſten Strichen zu bezeichnen, als dies nöthig ſei zur Unterſcheidung des vortrefflichſten der Weſen von dem bloß mächtigen urſprünglichen Erſten, dem an ſich praktiſch ganz gleichgültigen Urgrunde der Dinge.

5). Charakter der Herbart'ſchen Philoſophie.

563. Zur gehörigen Würdigung des von Herbart aufgeſtellten Syſtems iſt vor Allem die Anerkennung feſtzuhalten, daß in dem Entwicklungsgang der Philoſophie alle der Natur der Sache nach mögliche weſentliche Verſchiedenheiten der noch einſeitigen Erkenntnißanſichten und Cauſalerklärungen der Wirklichkeit zu ihrem Rechte gelangen, alſo die höchſte Stufe derjenigen Ausbildung erreichen und mit der Stärke und Gediegenheit auftreten müſſen, welche ihnen zufolge der Eigenthümlichkeit ihres Standpunctes verſtattet iſt, damit durch dieſe Bewegungen und Erfahrungen des philoſophiſchen Geiſtes die Bedingungen zureichend dargeboten werden, um den allſeitigen Standort mit Sicherheit zu gewinnen, um den richtigen Weg zur apodiktiſchen Löſung der ſpeculativen Probleme mit dem vollſtändigen Bewußtſein der Erfoderniſſe der gültigen Methode einzuſchlagen und zu behaupten. Unter den einſeitigen Richtungen der Speculation nimmt gegenüber dem Dualismus, dem Pantheismus und dem theils materialiſtiſchen, theils ſpiritualiſtiſchen Monismus der monadologiſche Monismus eine ſehr berückſichtigungswerthe Stelle ein. Der ihm zukommende Anſpruch, in einer den Fortſchritten unſres Jahrhunderts gemäßen Weiſe mit der

vollen Energie einer hoch hervorragenden und gründlich durchgebildeten Denkkraft vertreten zu werden, iſt durch Herbart erfüllt worden, nachdem ihn zuerſt Leibnizens genialiſcher und fruchtbarer Geiſt in die Reihe der ſpeculativen Weltanſichten der neueren Philoſophie eingeführt hatte. Ungeachtet dieſer Verwandtſchaft eines Hauptreſultats des theoretiſchen Theils der Lehre Herbart's mit der Leibniziſchen Monadologie, und obgleich ſeine Anſicht von den Widerſprüchen in den Formen der Erfahrung eine gewiſſe Aehnlichkeit mit den Behauptungen des Eleaten Zeno an ſich trägt, hat er doch nicht bloß eine ungleich vollkommnere, ſondern auch eine durchaus ſelbſtändige Ausbildung ſeiner Theorie von den einfachen Subſtanzen und von dem Undenkbaren der Thatſachen des gemeinen Bewußtſeins zu Stande gebracht. Er hat jeder ſeiner Begriffsbeſtimmungen das Gepräge des Gewinnes durch eigenthümliches Denken und der eigenthümlichen Verarbeitung aufgedrückt, an ſeinen Leiſtungen iſt nicht weniger die Originalität in der Hervorhebung der Lehrſätze, als das Geiſtreiche und Intereſſante der Ausführung zu rühmen. Hier iſt ein Weg der Unterſuchungen mit der ſeltenſten Kraft und Kühnheit gebahnt und mit der achtungswürdigſten Sorgfalt und Ausdauer durchmeſſen, welcher bis dahin noch nie eingeſchlagen worden, hier ſind die Aufgaben der Philoſophie nebſt den Mitteln zu ihrer Löſung aus einem neuen Geſichtspunct ergriffen und behandelt. Müſſen wir an der Gedankenfolge dieſes Syſtems die ungemeine Stärke, Schärfe, Conſequenz und Beharrlichkeit in den Zergliederungen und Conſtructionen der ſchwierigſten Begriffe bewundern, ſo iſt an der Gedankendarſtellung die Klarheit, Fülle und Präciſion des Ausdrucks nicht minder ausgezeichnet und muſterhaft.

564. Nächſt dieſer Lichtſeite der Herbart'ſchen Doctrin haben wir auch ihre Schattenſeite, nächſt ihrer entſchiedenen

Wichtigkeit für die Fortbildung der Philoſophie auch die Mängel in Betracht zu ziehen, denen zufolge ſie einem höheren Geſichtskreis der Kritik des Erkenntnißvermögens und der ſpeculativen Erklärung des thatſächlich Gegebenen weichen muß. Hierbei dürfen wir uns nicht verhehlen, daß in dem Kopf unſres Denkers dem durchdringenden Scharfſinn ein ſeltſames Talent der Spitzfindigkeit und Grübelei zur Seite ſteht, welches nicht ſelten bei ſeinen Verwerfungen der Ausſprüche des geſunden Verſtandes und bei ſeinen hieraus ſich ergebenden verwickelten Unterſuchungen die Stelle des erſteren vertritt, und welches dem Ganzen ſeines Syſtemes weit mehr den Charakter einer kunſtvollen und originellen Erfindung, als den einer glücklichen und treffenden Entdeckung ertheilt hat. So ſehr daher auch der unbefangene Leſer durch die angedeuteten Vorzüge der Herbart'ſchen Gedankenentwicklung und Darſtellung ſich angeſprochen fühlen wird, ſchwerlich wird er oft durch die Beſchaffenheit der Erklärungen und der Beweisführungen zur Beiſtimmung ſich hingezogen finden. Insbeſondre wird ihm die Grundlage der Herbart'ſchen Metaphyſik, die verſuchte Nachweiſung der Widerſprüche in den Hauptbegriffen der menſchlichen Erfahrung als haltlos, als erkünſtelt und mit dialektiſchen Spitzfindigkeiten und Sophismen erfüllt erſcheinen. Auch wird er darin einen grundweſentlichen Mangel der ganzen Lehre erblicken, daß Herbart die praktiſche Philoſophie von der theoretiſchen, wie auch die theologiſchen Betrachtungen von den allgemein metaphyſiſchen ungebührlich trennt und überall nur die Sonderung und Vereinzelung der Erkenntnißgegenſtände geltend machen will, da doch in der Einheit des Unterſcheidbaren die Weſenheit des Wirklichen, und in der denkenden Vereinigung des Unterſchiedenen die Geſetzmäßigkeit unſres Erkennens für die geſunde Auffaſſung ſowohl des gemeinen, als des ſpeculativen Bewußtſeins ſo unverkennbar ſich ausſpricht.

565. Erwägen wir die Einſeitigkeiten und Unzulänglichkeiten in den ſpeculativen Grundanſichten Herbart's näher, ſo ſtellt ſich zuvörderſt dies heraus, daß auch auf ſeine Erkenntnißlehre einen entſchiedenen Einfluß die irrige, zuerſt in der neueren Philoſophie durch Descartes aufgeſtellte Anſicht geübt hat: daß der Menſch bloß von dem Daſein ſeiner eignen Vorſtellungen und Empfindungen eine unmittelbare und keinem Zweifel unterliegende, von allen anderen Gegenſtänden aber eine durch das Daſein dieſer Vorſtellungen und Empfindungen vermittelte Erkenntniß beſitze, welche deshalb aus dem transcendentalen Geſichtspuncte dem Zweifel und der Frage unterworfen werden müſſe, ob die Wirklichkeit der Gegenſtände unſeren Auffaſſungen entſpreche? Dieſe Anſicht, welche die meiſten der ſpäteren Philoſophen feſtgehalten, die Uebrigen mit unzureichenden Gründen abgewieſen haben, iſt irrig, weil in der unmittelbaren Gewißheit unſeres Selbſtbewußtſeins die Totalität und Einheit unſerer ſämmtlichen pſychiſchen oder ſinnlich-intellectuellen Lebenszuſtände umfaßt wird, mithin in dieſer Gewißheit das freie Handeln nicht weniger zweifellos, als das Wahrnehmen und Vorſtellen, das Gemüthsempfinden und Wollen ſich ausſpricht. Die in Rede ſtehende unmittelbare Gewißheit wird mit Unrecht einer durch das Vorſtellen vermittelten Gewißheit überhaupt entgegengeſetzt, denn ſie iſt ihrer logiſchen Form nach ein durch den Gebrauch der Urtheile und Begriffe bedingtes bewußtvolles Vorſtellen, wie ſie ihrem Inhalte nach in ihrer unzertrennlichen Verknüpfung mit der Freiheit die grundweſentliche Eigenthümlichkeit der menſchlichen Intelligenz ausmacht. Die Functionen des willkürlichen Gliedergebrauches treten nicht minder weſentlich, als die Zuſtände der Sinneswahrnehmung, des Nachdenkens, des Begehrens und des Wollens, in der Eigenſchaft von Beſtimmungen unſeres pſychiſchen Lebens auf, in deren Anerkennung wir unſeres Daſeins und unſerer Perſönlichkeit unmit-

telbar inne werden. Sie unterſcheiden ſich aber außerdem noch von den übrigen hierher gehörigen Lebenszuſtänden durch das charakteriſtiſche Merkmal, daß wir in ihrer Vollziehung uns bewußt ſind, ſelbſtthätig dasjenige hervorzubringen, was wir zugleich auch vermittelſt der Unwillkürlichkeit des Sinneswahrnehmens auffaſſen, ſo daß wir in ihnen uns nicht nur überhaupt als mit ſinnlich-intellectuellem Leben, ſondern insbeſondere als mit Freiheit und Spontaneität begabte Einzelweſen erkennen. Unſere Thatkraft iſt eben ſo ſehr eine wahre und nothwendige Seite unſeres geiſtigen, ſelbſtbewußten Lebens, wie unſer Denkvermögen, und die Ausübung der Thatkraft iſt vorzugsweiſe und vollſtändig die Offenbarung des Weſens unſerer Ichheit oder Perſönlichkeit, wobei dies durchaus gilt, daß wir mit gleicher unmittelbarer Lebensgewißheit uns deſſen bewußt ſind, eine beabſichtigte Gliederbewegung auszuführen, als ſie vorzuſtellen und zu beabſichtigen. Auf dem Standpuncte dieſes Verſtändniſſes widerſpricht der Zweifel, ob wir wirklich ausgedehnte, räumlich determinirte und der Bewegungsfähigkeit theilhafte Individuen ſind, und ob überhaupt die Ausdehnung und die Bewegung, die räumlichen und die zeitlichen Beſtimmungen exiſtiren, unſerem Selbſtbewußtſein von der Realität und Geſetzmäßigkeit unſerer intellectuellen Thätigkeit in nicht geringerem Grade, als der Zweifel, ob wir empfinden und vorſtellen.

566. Nicht minder irrthümlich zweitens und in ſeine Behandlung der philoſophiſchen Probleme eben ſo tief, als nachtheilig eingreifend iſt Herbart's Meinung, daß wir nur ſinnenfällige Erſcheinungen und Objecte der Aeußerlichkeit als das Gegebene wahrnehmen, dagegen das Daſein und Wirken der Kräfte und die Cauſalverhältniſſe bloß zu dem Wahrgenommenen hinzudenken. Hiermit wird eine trennende Entgegenſetzung des Verſtandes gegen die Sinnlichkeit für wahr gehalten, welche falſch iſt und deren Annahme die

Unterſuchungen über die Natur unſeres Erkenntnißvermögens verwirrt. Dagegen ergibt ſich aus dem richtigen Verſtändniſſe des in unſrem Wahrnehmen Statt findenden Zuſammenwirkens unſerer Lebensthätigkeiten dies als die Wahrheit: daß wir von dem Zeitpunct an, da unſere Intelligenz ſich entfaltet und da wir folglich beginnen mit Selbſtbewußtſein unſere Abſichten und die unſerem Willen zu Gebote ſtehende Muskelkraft in unſeren Worten und Werken darzuſtellen, jedes äußerlich Hervortretende durchaus nur als die Manifeſtation der nach Zwecken und Bildungsnormen unter den angemeſſenen Bedingungen wirkenden Kräfte gewahren. Die Geſtalt nebſt den Weiſen ihrer Bewegung erſcheint dem bewußtvollen Wahrnehmen niemals als etwas für ſich allein Bedeutſames und Selbſtändiges, ſondern ſtets als verkündigendes Zeichen und Ausdruck der inneren Eigenthümlichkeit, und in der Ausbildung unſerer Erfahrungserkenntniß hat unſer Betrachten und Beobachten der ſinnenfälligen Dinge keine andere unmittelbare Richtung, als auf dies nächſte Ziel, in jeder beſonderen Geſtalt und Bewegung die beſondere ihr zukommende Qualität und Cauſalität zu erfaſſen. Es verſteht ſich, daß hier unſere empiriſche, allmählig wachſende und ſich ausbreitende Erkenntniß in den einzelnen Fällen dem Irrthum unterworfen iſt, daß wir nicht ſelten zufolge des uns Erſcheinenden voreilig einen anderen Cauſalzuſammenhang annehmen, als wirklich der Thatſache zum Grunde liegt und als ſpäter genauere Beobachtungen lehren. Aber ſelbſt durch die Möglichkeit und Thatſächlichkeit der in dieſe Claſſe fallenden Täuſchungen wird die Geſetzmäßigkeit und Allgemeinheit jenes Princips der menſchlichen Sinneswahrnehmung bekundet, dem zufolge wir in aller Aeußerlichkeit nur die Aeußerung der Innerlichkeit erblicken können, nachdem uns durch unſeren eigenen Gebrauch der unſerem Weſen verliehenen Cauſalität der Schlüſſel zum Verſtändniß der Vereinigung der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit an dem

Sein und Weſen der Dinge, und zum Verſtändniß des Cauſalzuſammenhanges der Wirklichkeit überhaupt dargeboten iſt.

567. Ein drittes erhebliches Mißverſtändniß in Herbart's Erkenntnißlehre iſt die bereits durch Locke aufgeſtellte Vorausſetzung, daß wir nur Eigenſchaften und Beſchaffenheiten, Zuſtände und Verhältniſſe der Dinge zu gewahren im Stande ſein, während dasjenige, was an jedem Individuum der Träger und Inhaber der von uns angeſchauten und empfundenen Beſtimmungen ſei, für unſre erfahrungsmäßige Auffaſſung verborgen bleibe. Denn da nichts Anderes, als die Offenbarung der Fähigkeit des Wirkens und Leidens an den Geſtalten und ihren Bewegungen von uns angeſchaut wird, da keine andere Geſtalt, als die von der Fähigkeit durchdrungene, ſo wie umgekehrt keine andere Fähigkeit, als die geſtaltete, räumlich beſtimmte für unſer Wahrnehmen zum Vorſchein kommt, da folglich die Vereinigung der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit uns überhaupt in unſerem geſammten Erfahrungskreiſe als die Realität eines jeden Einzelweſens ſich kundgibt und entgegentritt, ſo fällt bei dem richtigen Verſtändniß dieſer Realität das einem unwahren, in erkenntnißwidriger Abſtraction befangenen Denken vorſchwebende Phantom des unbekannten Subſtrates der bekannten Attribute gänzlich hinweg. Es leuchtet ein, daß der exiſtirende und ſubſiſtirende Gegenſtand die Totalität oder Einheit der weſentlichen Eigenſchaften iſt, welche theils ſeine Innerlichkeit, theils ſeine Aeußerlichkeit beſtimmen, welche nur in dem dynamiſchen Zuſammenhange der gegenſeitigen Bedingung und Vorausſetzung vorhanden ſind, und welche in wechſelnden außerweſentlichen Modificationen und Zuſtänden ihre Bedeutung und Macht bekunden. Lediglich auf die ſubjective logiſche Form unſeres Urtheilens iſt dieſe Vorſtellungsweiſe zurückzuführen, nach welcher wir das Subſiſtirende als das Subject auf die eine Seite, die inhärirenden Merk-

male als die Prädicate auf die andere Seite ſtellen, ſo daß alsdann Beides auseinander gehalten, die Vielheit der Prädicate als eine zum Subjecte hinzukommende nähere Determination deſſelben angeſehen, und die Frage aufgeworfen werden kann: was dasjenige wohl ſei, dem der Beſitz ſolcher Prädicate zukomme? Aber die Einheit des Gegenſtandes und die Vielheit ſeiner Merkmale iſt an und für ſich Eines und Daſſelbe, welches aus den beiden verſchiedenen Geſichtspuncten oder Stellungen des Subjectes und des Prädicates angeſehen wird, deren Gegenſatz nicht für das Sein der Dinge, ſondern allein für die logiſche Form unſeres Vorſtellens eine Bedeutung hat. Demnach iſt der concrete Gegenſtand in der realen dynamiſchen Verknüpfung der Merkmale das Subſiſtirende, von welchem wir die vereinzelten Merkmale prädiciren, und das Accidens oder das Inhärirende iſt das nur in unſrem Denken vereinzelte, nur in unſrem Urtheilen aus der Realform der Vereinigung herausgehobene Merkmal, welches wir von dem ſubjicirten Ganzen ausſagen. Herbart macht nun das alte Mißverſtändniß hinſichtlich der Form des Subſtrates in der ihm eigenthümlichen Weiſe geltend. Nach ihm iſt die Vielheit in der Qualität eines Dinges nicht möglich und verträgt ſich die Mehrheit von Eigenſchaften nicht mit der Einheit des Gegenſtandes. Eine Vielheit, meint er, laſſe ſich in keiner Einheit verſchmelzen, ſondern bloß in einer Summe zuſammenfaſſen. Man müſſe alſo ein Ding als den Träger oder Beſitzer von Eigenſchaften betrachten, und es an demjenigen, was es habe, und nicht durch dasjenige, was es ſei, erkennen, wodurch man gezwungen werde, einzuräumen, daß das Ding ſelbſt unbekannt bleibe. Hierbei ergibt ſich, daß er die logiſche Vorſtellungsform der Menge abgeſonderter, neben einander beſtehender, von einander disparat verſchiedener und conjuncter Merkmale, welche wir von den letzten Subjecten unſerer Urtheile prädiciren, nicht richtig verſteht. Er hält ſie für die Form des erſchei=

nenden, des erfahrungsmäßig wahrnehmbaren Dinges ſelbſt, und verkennt es, daß in der Wirklichkeit an jedem Einzelweſen die Mannigfaltigkeit der Eigenſchaften nicht als eine discrete Größe, ſondern als eine dynamiſche Einheit des in mehrfacher Richtung ſich ausbreitenden und zu anderen Dingen in mehrfacher Beziehung ſtehenden Seins vorhanden iſt.

568. Nicht weniger verkennt Herbart viertens die Wahrheit, daß der Menſch zufolge der geſetzmäßigen Entwicklung ſeines Selbſtbewußtſeins mit der gleichen Wahrheit und Gewißheit, mit welcher er ſeines Freiheitsgebrauches in ſeinem Handeln und des Einklanges zwiſchen der Willkürlichkeit und der Unwillkürlichkeit der in ſeinem Wahrnehmen zuſammenwirkenden Lebenszuſtände ſich bewußt iſt, ſich ſelbſt als ein leiblich-ſinnlich-intellectuelles Einzelweſen findet und erkennt. Das Ich, deſſen Vorſtellung er in Folge ſeiner ſpitzfindigen Auffaſſung derſelben mit den härteſten Widerſprüchen erfüllt wiſſen will, iſt weder ein bloßes Reſultat der leiblichen Organiſation, noch eine bloße Form des Vorſtellens, noch eine nur vorſtellende ſei es Subſtanz oder Thätigkeit, ſondern vielmehr der ganze, weſentlich ſeiner ſelbſt bewußte und mit ſelbſtbewußter Freiheit wollende und handelnde Menſch, welcher ſein Daſein und ſeine Perſönlichkeit unter keinen anderen Beſtimmungen wirklich erkennt und wirklich vorzuſtellen vermag, als unter den räumlichen, zeitlichen und qualitativen Beſtimmungen eines die Eigenthümlichkeiten des vegetativen, des ſinnlichen und des geiſtigen Lebens in ſich vereinigenden Individuums. Wie im Thier die weſentlichen Functionen der Vegetation vorhanden ſind, ſo zeigen ſich im Menſchen nebſt jenen die Functionen der Senſibilität als nächſte innere Bedingung und Grundlage ſeiner intellectuellen Thätigkeit. Der Menſch, welcher die oberſte Stufe des irdiſchen Individuallebens einnimmt, beſitzt die ganze Vollſtändigkeit deſſelben und iſt ein Geiſt unter der Bedingung

der Sinnlichkeit, ſo wie ein Sinnenweſen unter der Bedingung der leiblichen Organiſation.

569. Ueberhaupt entſpringen Herbart's Einwürfe gegen die objective Gültigkeit der weſentlichen Ausſprüche des erfahrungsmäßigen Bewußtſeins aus einem verkehrten Verhalten der reflectirenden transcendentalen Betrachtung, aus einem abſtracten Trennen derjenigen Thätigkeiten unſres ſinnlich-intellectuellen Lebens, die nur in ihrem Vereine wirklich und wirkſam ſind, nur in ihrem Verein uns die geſetzmäßige Offenbarung unſer ſelbſt und der Außenwelt bringen, und demnach überhaupt aus einem verkehrten Auseinanderreißen der Eigenthümlichkeiten des Seins der Dinge, welche nur in ihrer concreten Verknüpfung als der Wirklichkeit angehörige wahrhaft gedacht werden können. Hierauf beruht, abgeſehen von ſeinen wunderlichen Vorſtellungen über die iſolirten Functionen der einzelnen Sinneswahrnehmungsweiſen, namentlich auch ſeine irrige Meinung, es ſei ein Widerſpruch, daß je zwei Dinge und je zwei Beſtimmungen eines Dinges in ihrem Weſen und für ihr Daſein ſich gegenſeitig vorausſetzen, daß A eben ſo wohl durch B, wie B durch A bedingt ſei. Aber gerade in dieſem Verhältniſſe der Wechſelbedingung ſpricht ſich der Begriff und die Wahrheit einer jeden Realität überhaupt und der organiſchen Verbindung insbeſondere aus, was von ihm durchaus verkannt wird. Hierbei iſt dies feſtzuhalten, daß von den einander wechſelsweiſe vorausſetzenden und bedingenden Objecten und Merkmalen keines als ein für ſich beſtehendes und iſolirtes vor dem andern oder neben dem andern wahrhaft gedacht und erkannt werden kann, ſondern daß ſie nur in der ideal-realen Einheit, in der dynamiſchen Vereinigung und Totalität, in welcher ſie zuſammenbefaßt ſind, ſowohl ihre wahre Denkbarkeit, als ihre Wirklichkeit beſitzen. Faßt man ſie dergeſtalt, als wenn ſie unabhängig von der Einheit ein Beſtehen hätten,

und als wenn die Einheit auf analoge Weiſe aus ihnen zuſammengeſetzt würde, wie eine Zahl aus den Einern, ſo hat man dadurch in einem falſchen Vorſtellen ihre Bedeutung verwirrt und verdunkelt. Um ein am nächſten liegendes Beiſpiel hierfür zu wählen, ſo verhält ſich in dem einzelnen organiſirten Körper von den zum vegetativen Leben des Individuums weſentlichen Organen jedes einzelne ſeinem Begriffe und ſeinem Daſein nach bedingend zu den übrigen, und wird durch die übrigen bedingt. Dieſe Organe können keineswegs iſolirt und unabhängig von einander in ihrem Begriff und in der Wirklichkeit ihres Daſeins erfaßt werden, und der Körper iſt nicht durch eine Zuſammenſetzung aus ihnen entſtanden, ſondern lediglich in dem Ganzen des Organismus iſt ihre Bedeutung und ihre Realität gegründet, und ſie ſind erſt in der Entwicklung dieſes Ganzen zu ihrem beſtimmten Daſein gelangt. Nicht minder zeigt ſich auch an jedem mechaniſchen Kunſtwerke, daß die einzelnen Theile deſſelben, wenn ſie gleich vor der Zuſammenſetzung des Ganzen exiſtirten, doch nur zufolge der Idee des Ganzen, zufolge des Begriffes der Einheit, worin jedem ſeine Stellung und Bedeutnng angewieſen wurde, von dem Künſtler gebildet werden konnten, und daß ſie in dieſer Idee, mithin ihrer Weſenheit und Eigenthümlichkeit nach als die Theile einander wechſelſeitig bedingen und vorausſetzen. An der dynamiſchen Einheit jedes ſubſiſtirenden Dinges, jedes realen Ganzen überhaupt iſt es keinesweges widerſprechend, ſondern muß es vielmehr mit der intellectuellen Geſetzmäßigkeit des Erkenntnißbegriffes gedacht werden, daß in ihm eine Mannigfaltigkeit, eine Verſchiedenheit der Seiten, Richtungen und Beſtimmungen des Seins verknüpft iſt, und daß von dieſem Mannigfaltigen je das Eine auf das Andere eben ſo ſehr bedingend, als bedingt ſich bezieht. Wenn nun, wie es dieſe Bemerkungen hervorzuheben ſuchten, Herbart ſeine Erkenntnißtheorie und demzufolge ſeine ganze Metaphyſik nicht

ohne einen weſentlichen Einfluß von gewiſſen Irrthümern und Mißverſtändniſſen der älteren Philoſophie zu Stande gebracht, zugleich aber in ſeiner geſammten Unterſuchungsweiſe durch eine merkwürdige Idioſynkraſie, durch eine überwiegende Vorliebe für das Spitzfindige, Paradoxe und Unerhörte geleitet worden, und in ſeinem Bemühen, überall Widerſprüche und Schwierigkeiten an den Begriffen und Thatſachen des geſunden Verſtandes nachzuweiſen, einen ſchroffen Gegenſatz ſeiner künſtlichen Betrachtungsart gegen die natürlich geſetzmäßige aufgeſtellt hat, ſo erklärt es ſich hieraus hinlänglich, daß ſeine Lehre, die doch ſchon im Anfang unſres Jahrhunderts hervorzutreten begonnen, ungeachtet ihrer unläugbaren glänzenden Seiten ſo wenig Eingang in die Denkweiſe Anderer, nur einen ſo beſchränkten Kreis von Anhängern und Vertheidigern gefunden hat. Nichtsdeſtoweniger aber wird ſie den oben angedeuteten Werth und hiermit eine würdige Stellung ſtets in der Geſchichte der Philoſophie behaupten. Sie wird von einem Jeden ſorgfältig ſtudirt und geprüft werden müſſen und wird einem Jeden vielfache Anregung und Belehrung gewähren, der an den Beſtrebungen und Verhandlungen in dieſem Gebiete lernend und lehrend einen näheren Antheil nimmt.

5. Schelling.

570. Eine fortſchreitende Bewegung von großer Bedeutung ward für die metaphyſiſche Speculation im Hervorgehen aus der Kantiſchen Schule und in einer unmittelbaren Nachfolge auf die Kantiſch-Fichte'ſche Lehre durch Schelling's [1]) Begründung des Syſtems der abſoluten Identität

[1]) Friedrich Wilhelm Joſeph (von) Schelling, geboren den 27. Januar 1775 zu Leonberg im Würtembergſchen, ſtudirte in Tübingen und gab dort ſchon 1794 und 1795 ſeine beiden erſten ſchriftſtelleriſchen Verſuche heraus. Zuerſt trat er in Jena 1798 als Lehrer der Philoſophie auf und erhielt hier nach Fichte's Abgang 1800 eine außerordentliche Profeſſur. Im Jahr 1803 ging er als Profeſſor der Philoſophie nach Würzburg über, 1807 ward er in München angeſtellt als ordentliches Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften und im darauf folgenden Jahr auch als Generalſecretär der Akademie der bildenden Künſte. Im Winter 1820 verließ er München und begab ſich nach Erlangen, wo er philoſophiſche Vorträge hielt. Nach der Stiftung der Univerſität zu München kehrte er dorthin zurück, um dort den erſten Lehrſtuhl der Philoſophie einzunehmen. Von der Preußiſchen Regierung 1841 nach Berlin berufen trägt er daſelbſt ſeit dem Winter 1841—1842 die von ihm ſogenannten Philoſophieen der Offenbarung und der Mythologie vor. Bemerkenswerth iſt, daß Schelling zwar im jugendlichen Mannesalter, von ſeinem neunzehnten bis zum vier und dreißigſten Lebensjahre eine höchſt fruchtbare

herbeigeführt. Mehr mit einem genialen Blick, als mit einem gründlichen Verſtändniß das Einſeitige und Unzulängliche an dem Idealismus, insbeſondre an der idealiſtiſchen Subjectivitätslehre Kant's und der unmittelbaren Nachfolger deſſelben, ſo wie auch an dem Dualismus und an den Syſtemen des Monismus erkennend ergriff er einen höheren Standpunct für die Behandlung der metaphyſiſchen Aufgaben und ſtrebte nach dem Verſtändniſſe der allumfaſſenden Einheit, in welcher alle unſerem logiſchen Denken ſich darſtellenden Gegenſätze der Wirklichkeit mit vernünftig erkennbarer Nothwendigkeit enthalten und vermittelt ſein. Schon im frühen Jünglingsalter ward er durch die mächtig auf ihn einwirkende Anregung der philoſophiſchen Verhandlungen jener Zeit zu dem Unternehmen geführt, nach dem Vorgange Reinhold's und Fichte's dasjenige Princip aufzuſtellen, welches den Kantiſchen Lehren zum Grunde liege und welches nach ſeiner Meinung Kant lediglich zufolge einer Accommodation an die Vorſtellungsweiſe und Sprachweiſe der älteren Philoſophie ausdrücklich und unmittelbar durchzuführen vermieden [1]. Dieſes Princip erblickte er aber nicht mit Fichte

---

ſchriftſtelleriſche Thätigkeit geübt, aber vom Jahre 1810 — 1815 nur eine polemiſche Schrift gegen Jacobi (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen Jacobi's, Tüb. 1812), einige Hefte der allgemeinen Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche (1813) und eine Abhandlung über die Gottheiten von Samothrace (1815) neu herausgegeben, und ſeitdem bis auf den heutigen Tag als Schriftſteller ſo gut, wie ganz geſchwiegen. Nur eine Vorrede zu der deutſchen Ueberſetzung von Couſin's philoſophiſchen Fragmenten erſchien von ihm 1834.

[1]) Hierauf bezieht ſich ſeine Schrift: Vom Ich als Princip der Philoſophie, oder über das Unbedingte im menſchlichen Wiſſen, Tübingen, 1795, der eine kleine, noch ganz im Sinne der Fichte'ſchen Lehre geſchriebene Abhandlung „Ueber die

in der Selbſtthätigkeit des an unbegreifliche Schranken gebundenen individuellen Ich's, ſondern in dem abſoluten, als unbeſchränkte Macht die ganze Unendlichkeit erfüllenden, die Stelle der Spinoziſchen Subſtanz einnehmenden Ich. Damals ſchon hatte der kühne Flug der Speculation Spinoza's den geiſtverwandten, aber an Genialität, Kraft der Phantaſie, Geſchmack und Darſtellungsgabe über Spinoza emporragenden Jüngling lebhaft angeſprochen und ihn auf das Ziel hingewieſen, dem ſeine ſpäteren Forſchungen nachrangen, das Univerſum in ſeinem Gedankenſyſteme zu umfaſſen und zu conſtruiren.

571. Bald gelangte er zu der Anſicht, das Abſolute beſtehe in der Einheit des Idealen und des Realen, und offenbare ſich in dem allumfaſſenden Leben der Natur als ein durch den Widerſtreit entgegengeſetzter Kräfte nach einem allgemeinen Geſetze der Polarität bildendes Princip. Demgemäß bot ſich ihm die doppelte Aufgabe dar, theils die Stoffe und Thätigkeiten der Natur in der Sphäre der phyſiſchen Nothwendigkeit a priori zu conſtruiren, und ein rationelles Syſtem der Naturwiſſenſchaft nach einem weit mehr umfaſſenden Plan, als dem Kantiſchen, auszuführen, theils die Erſcheinungen im Gebiete der Intelligenz und der Freiheit transcendental abzuleiten und zu erklären. Hiernach galten ihm die Naturphiloſophie und die Transcendentalphiloſophie für die beiden philoſophiſchen Grundwiſſenſchaften [1]).

Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt" ebendaſ. 1794 vorausgegangen.

[1]) In dieſe Periode ſeiner philoſophiſchen Thätigkeit fallen folgende Werke: Ideen zu einer Philoſophie der Natur, Leipz. 1797, 2te durchaus verb. u. verm. Aufl. Landsh. 1830. Von der Weltſeele, eine Hypotheſe der höheren Phyſik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, Hamb. 1798, ſeit

Bei der Behandlung dieſer Probleme machte er ſich allmählig von dem Einfluſſe frei, welchen die Kantiſch-Fichteſche Denkart eine geraume Zeit hindurch auf ſeine Anſichten übte, und änderte ſeine Vorſtellungsweiſe inſoweit um, daß er annahm, durch jene beiden Wiſſenſchaften erfolge zwar die Darſtellung der entgegengeſetzten Pole des Philoſophirens, aber ihnen liege gemeinſchaftlich eine Fundamentalwiſſenſchaft zum Grunde, welche im Indifferenzpuncte befindlich von dem nur auf Gegenſätzen beruhenden Standorte der Reflexion völlig ſich unterſcheide, und deren Entwicklung das eigentliche Syſtem der Philoſophie, das abſolute Identitätsſyſtem ausmache. Dieſes Syſtem [1]) hat er nach ſeiner eignen Erklärung keineswegs zu einer entwickelten Darſtellung gebracht, ſondern nur Andeutungen und Bruchſtücke im Be-

---

der zweiten Auflage iſt die Abhandlung hinzugekommen „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur u. ſ. w.,“ 3t. verb. Aufl. 1809. Erſter Entwurf eines Syſtemes der Naturphiloſophie, Jena und Leipz. 1799. Einleitung zu dem Entwurf eines Syſtemes der Naturphiloſophie, u. ſ. w. ebendaſ. 1799. Syſtem des transcendentalen Idealismus, Tübing. 1800.

[1]) Zur Bearbeitung deſſelben gehören: Zeitſchrift für die ſpeculative Phyſik, 2 Bde. Jena u. Leipz. 1800 u. 1801. Neue Zeitſchrift für die ſpeculative Phyſik, 1ſt. B. 1802. Kritiſches Journal der Philoſophie, herausg. von Schelling und Hegel, 2 Bde. Tübing. 1802. u. 1803. Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, ein Geſpräch, Berl. 1802. Vorleſungen über die Methode des akad. Studiums, Stuttg. u. Tübing. 1803, 2te unveränd. Aufl. 1813. Philoſophie und Religion, Tübing. 1804. Eine Reihe von Aphorismen über die Naturphiloſophie in den von Schelling und Marcus herausgegebenen Jahrbüchern der Medicin, Tüb. 1805. Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verb. Fichteſchen Lehre, Tüb. 1806.

zug auf daſſelbe mitgetheilt. Hierbei zeigte er ein Schwanken in ſeiner Vorſtellung von dem Weſen der abſoluten Identität, und ein Uebergehen von einem Geſichtspuncte zum andern. Zuerſt war ihm der oberſte Gegenſatz, welcher in der Identität aufgehoben ſei und auf deſſen richtige Erwägung Alles für die Philoſophie ankomme, der zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven oder dem Idealen und Realen. Später behauptete er, das Erkennen ſei dem Sein nicht wahrhaft entgegengeſetzt, ſondern Beides ſei unmittelbar Eins, und der erſte wahre durch das Band des Abſoluten vereinigte Gegenſatz trete an der Einheit und der Vielheit hervor. Eine neue Weltauffaſſung und Gotteslehre, die ihn aus dem Geſichtskreis ſeiner pantheiſtiſchen Naturphiloſophie hinaus und in die Sphäre der von ihm ſogenannten poſitiven, auf die Erklärung der Mythologie und der chriſtlichen Offenbarung von ihm angewandten Philoſophie hineinführte, erſchloß ſich ihm mit dem Gedanken, der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegenſatz ſei der zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erſt der innerſte Mittelpunct der Philoſophie zur Betrachtung komme. Unſere Schilderung dieſer Leiſtungen wird zuerſt die ſpeculativen Lehrſätze hervorheben, welche Schelling zur Einführung der abſoluten Identitätsphiloſophie, die er vorzugsweiſe als Naturphiloſophie bezeichnete und behandelte, aufgeſtellt und durch welche er den Standpunct und die Grundzüge zu dem pantheiſtiſchen Syſtem geliefert hat, für deſſen Ausbildung Hegel die eigenthümliche dialektiſche Methode erfand. Alsdann wird ſie auf diejenigen Mittheilungen ſich wenden, in denen Schelling ſeinen Uebergang von ſeiner Naturphiloſophie zu dem Standort ſeiner gegenwärtigen durch eine „negative Philoſophie" eingeleiteten „poſitiven Philoſophie" bezeichnet hat. Zuletzt wird ſie den allgemeinen Theil dieſer neueſten Schellingſchen Lehren umfaſſen, ſoweit derſelbe uns zugänglich geworden iſt.

1). Philoſophie der abſoluten Identität als Naturphiloſophie.

572. Die Philoſophie beſteht nach Schelling auf dem Standpunct ihres abſoluten Syſtemes in einer Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Göttlichen, und zwar in einer durchaus klaren und angemeſſenen, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine ſolche geben kann. Das Göttliche iſt das einzig wahre und wirkliche abſolute Sein [1]). Gott iſt nichts Anderes, als Sein, er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches außer Gott zu denken iſt eben ſo unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken [2]). Demnach iſt er keinesweges ein Weſen, welches bloß durch den Gedanken ergriffen werden könnte, ſondern iſt vielmehr das allein Anſchauliche und das in allem Anſchaubaren allein Angeſchaute. Er kann nicht in der Gedankenwelt exiſtiren, ohne eben darum auch das geſammte Poſitive einer wirklichen Welt oder der Natur auszumachen; in Anſehung ſeiner findet überhaupt kein Gegenſatz zwiſchen einer idealen und realen Welt, zwiſchen einem Jenſeits und einem Dieſſeits Statt. Von Allem, was die Vernunft als ewige Folge des göttlichen Weſens erkennt, iſt in der Natur nicht allein der Abdruck, ſondern die wirkliche Geſchichte ſelbſt enthalten. Die Natur iſt nicht bloß Product einer unbegreiflichen Schöpfung, ſondern dieſe Schöpfung ſelbſt, nicht nur die Erſcheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich dieſes Ewige ſelbſt [3]). In

---

[1]) Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre, S. 13. Vergl. Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, in Schelling's Schrift von der Weltſeele (3t. Aufl.), S. L.

[2]) Darlegung des wahren Verhältn. der Naturphil. zu d. verb. Fichteſchen Lehre, S. 13.

[3]) l. c. Vergl. Ueber d. Verhältn. des Real. u. Ideal. S. LII.

dieſem Sinne zeigt ſich die Philoſophie als die Wiſſenſchaft des allein Wirklichen in der Naturwelt, und mithin als Naturphiloſophie. Gott iſt weſentlich das Sein, bedeutet: Gott iſt weſentlich die Natur, und umgekehrt [1]).

573. Das abſolute Sein, in welchem alle Gegenſätze ſich vereinigen und welches die „Identität der Einheit und des Gegenſatzes" iſt, wird nicht von dem Verſtand im reflectirenden Denken, ſondern nur durch die Vernunft in der ihr eigenthümlichen „unmittelbaren, intellectuellen Anſchauung" erfaßt. Es iſt der Anfang und erſte Schritt zur Philoſophie, die Indifferenz des Idealen und des Realen im abſoluten Erkennen intellectuell anzuſchauen, und jede abſolute Erkenntniß iſt Anſchauung. Die Vernunft ſelbſt iſt die abſolute Vernunft, inſofern ſie als die totale Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven gedacht wird [2]). Wenn der bloße, von der Vernunft verlaſſene Verſtand ſich über ſich ſelbſt erheben und aus der Sphäre des Beſchränkten und Entgegengeſetzten heraustreten will, ſo iſt das Höchſte, wozu er gelangt, die Negation des Gegenſatzes, die leere unſchöpferiſche Einheit, welche ihr Gegentheil, die Gegenſätze, nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches von ſich auszuſtoßen, keinesweges aber ſie in ſich ſelbſt aufzunehmen und dergeſtalt ſie wahrhaft mit ſich zu verſöhnen vermag. Indem der Verſtand die Einheit zu ſetzen ſucht, läßt er den Widerſpruch zwiſchen ihr und dem Gegenſatze beſtehen, und eben darum ſetzt er die Einheit nicht wahrhaft. Für die Vernunft aber iſt der Gegenſatz eben ſo urſprünglich

---

[1]) Darlegung des wahren Verhältniſſes u. ſ. w., S. 13—16.

[2]) l. c. Vergl. Vorleſung. über d. Methode des akad. Studiums, 4t. Vorleſ. Neue Zeitſchr. für specul. Phyſ. Bd. 1. St. 1. S. 11—15, u. 35. Bruno oder über d. göttl. u. natürl. Princip der Dinge, S. 147—152.

und wahr, als die Einheit. Weil ſie beide als unzertrennlich von einander und als Eines begreift, erkennt ſie die „lebendige Identität.“ Der Gegenſatz muß ſein, weil ein Leben ſein muß, denn er ſelbſt iſt das Leben und die Bewegung in der Einheit. Aber die wahre Identität hält ihn unter ſich bewältigt, ſie ſetzt ihn als ſolchen und als Einheit zugleich, und iſt ſo erſt die in ſich bewegliche, quellende und ſchaffende Einheit [1]).

574. Unter den Gegenſätzen ſind es vorzüglich zwei, mit denen die Philoſophie von jeher ſich beſchäftigt hat, der eine zwiſchen dem Erkennen und dem Sein, und der andere zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen. Die Frage: wie das Sein zum Erkennen und dieſes zu jenem ſich verhalte, hat den Stoff zu den mannigfaltigſten und mühſamſten, in jedem Zeitalter von neuem aufgeregten Unterſuchungen dargeboten. Sie hat bei dem trennenden Auseinanderhalten des Einen und des Anderen keine befriedigende Löſung finden können. Aber in dem Verhältniſſe Beider findet überhaupt keine wahre, einer höheren Vermittlung bedürftige Entgegenſetzung Statt. Beide ſind unmittelbar, ohne ein höheres Band, an ſich ſelbſt Eins. Das einzig wahre Sein, welches wir als das Abſolute oder als Gott anerkannt haben, iſt ſo gewiß, als es das wahre Sein iſt, ſeine eigene „Bekräftigung und Selbſtbejahung.“ Wäre es dies nicht, ſo würde es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt ſein. Auf der anderen Seite iſt dieſe Bejahung des Seins eben das Sein ſelbſt. Wäre ſie dies nicht, ſo befände ſie ſich außerhalb des Seins und könnte ſelbſt nicht Wirklichkeit beſitzen. So gewiß ſie daher poſitiv iſt, kann ſie nichts von dem Sein Verſchiedenes enthalten. Die Bejahung des Seins iſt Erkenntniß des Seins und umgekehrt.

---

[1]) Darlegung des wahren Verhältniſſes u. ſ. w. l. c.

Das Ewige folglich, da es weſentlich ein Selbſtbejahen iſt, iſt in dem Sein auch ein Selbſterkennen und in dem Selbſterkennen ein Sein. Sonach zeigt ſich die Einheit zwiſchen Sein und Erkennen überhaupt als eine directe, der kein wahrer Gegenſatz beigemiſcht iſt. Die Exiſtenz iſt Selbſtbejahung und die Selbſtbejahung iſt Exiſtenz, und das Verhältniß beider läßt ſich aus dieſem Grund auch als ein bloßes „Verhältniß der Indifferenz“ bezeichnen. Durch ihre Anerkennung wird der an ſich unwahre Gegenſatz einer ſubjectiven und einer objectiven Welt aufgehoben und gänzlich vertilgt. Es ergibt ſich nämlich, daß kein Theil der Natur für ein bloßes Sein, für ein bloß Bejahtes gehalten werden darf, ſondern daß jeder vielmehr in ſich ſelbſt eben ſo ſehr Selbſtbejahung iſt, wie das Bewußtſein oder das Ich; es ergibt ſich, daß jedes Ding, in ſeinem wahren Weſen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit für eine Weiſe des Seins und für eine Weiſe des Selbſterkennens und Selbſtoffenbarens angeſehen werden muß. Aber als eine nothwendige Folge der Selbſtoffenbarung, welche mit dem Sein identiſch iſt, beſteht in der Einheit des Abſoluten der wahre Gegenſatz zwiſchen der Einheit und der Vielheit. Denn ein Weſen, welches bloß es ſelbſt wäre, als ein reines Eins, wenn anders ein ſolches gedacht werden könnte, wäre ohne Manifeſtation in ihm ſelbſt, es hätte nichts, darin es ſich offenbarte, und es könnte eben darum nicht als Eins ſein, da das actuelle wirkliche Sein die Selbſtoffenbarung iſt. Nur dadurch offenbart es ſich, daß es in ihm ſelbſt ein Anderes und in dieſem Anderen ſich ſelbſt das Eine, daß es alſo das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Anderen iſt [1].

[1] l. c. Vergl. Zeitſchr. für ſpecul. Phyſ. Bd. II. Heft 2. S. 11: „Alles, was iſt, iſt dem Weſen nach, inſofern dieſes an ſich und abſolut betrachtet wird, die abſolute Identität ſelbſt, aber der Form des Seins nach ein Erkennen der abſoluten Identität.“

575. Wollte man fragen, was denn dieſes Andere ſei, woher es komme und zu welchem Zweck es exiſtiren ſolle, ſo hätte man ſich bloß darüber zu verſtändigen, daß es ja nur durch das Band der Exiſtenz des Einen und alſo nicht außer dem Einen ſein Beſtehen hat. Das Andere kann nichts von dieſem Einen verſchiedenes, ſondern ſelbſt nur das Eine ſein, aber als ein Anderes. Ferner kann es auch nicht erſt zu dem Einen hinzukommen oder werden, denn es gehört ja zu der Exiſtenz des Einen, und iſt alſo mit dieſem ſeienden Einen ſchon ſelbſt da, und nichts außer ihm. Hiernach läßt ſich die aufgeſtellte Behauptung von dem Einen, welches in ſich ſelbſt ein Anderes iſt, beſtimmter ſo ausdrücken. Dasjenige, dem als dem Einen das Sein zukommt, muß nothwendig die Einheit und die Vielheit in ſich vereinigen, es muß ein Band ſeiner ſelbſt als der Einheit und ſeiner ſelbſt als des Gegentheils oder als der Vielheit ſein. Das Band, welches die Einheit eines Weſens mit ſeiner Vielheit verknüpft, iſt die „Exiſtenz" des Weſens. Dieſe allgemeine Wahrheit erhält eine vollkommene Klarheit und Evidenz, wenn ſie durch Beiſpiele erläutert wird, in denen einzelne Fälle der allumfaſſenden Identität von Einheit und Vielheit ſich darbieten. Man ſtelle ſich irgend einen Körper vor. Hält man ihn nicht für ein Aggregat von gewiſſen untheilbaren Körperchen, bei welcher Anſicht man freilich völlig unfähig zur Verfolgung philoſophiſcher Ideen ſein würde, ſo betrachtet man ihn ohne Zweifel als eine Einheit, als eine „ſchlechthin untheilbare und identiſche Poſition." Aber er würde ſein Daſein weder beſitzen noch offenbaren, wenn er ein bloßes Eins wäre, ohne eine Mannigfaltigkeit, in welcher ſeine Einheit ſich ausdrückte. Mithin erkennen wir, daß das Poſitive und Reale in dem Körper nicht das Eins für ſich und nicht das Viele als ſolches, ſondern lediglich das Band iſt, welches Beides in ihm zu einem untrennbaren Ganzen verknüpft. Auf gleiche Weiſe finden wir, daß eine

Pflanze ohne die Vielheit der Zweige, Blätter und Blüthen, welche ſie treibt, nichts als ein verborgener Begriff wäre, dem kein Leben und keine Wirklichkeit zukäme. Ihre Lebendigkeit erblicken wir darin, daß ſie die abſolute Identität ihrer Einheit und ihrer Vielheit iſt. Eben ſo verhält es ſich mit der Erde, die als Weltkörper ihr wahres Weſen weder zufolge der bloßen Einheit ihres Begriffes, noch auch allein zufolge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge, ſondern vermöge des Bandes zwiſchen Beiden darſtellt. Fragen wir nunmehr, was denn eigentlich vermöge des allgemeinen Bandes der Exiſtenz in der Wirklichkeit vorhanden iſt, ſo ergibt ſich die Antwort: keineswegs das Viele als das Viele. Dieſes kann ewig nicht ſein, ſondern ewig iſt in ihm nur das Eine. Aber dieſes Eine exiſtirt ebenfalls nicht als das Eine, ſondern inſofern es zugleich auch das Viele iſt. Daher iſt das wahrhaft Beſtehende die „lebendige Copula Beider," das Daſein ſelbſt oder Gott. Gott oder das All iſt Einheit und Allheit, iſt die Poſition oder Bejahung von ſich ſelbſt auf unendliche Weiſe. Das All geht der Idee nach als Ganzes, als untheilbare Poſition den Theilen voran, die es begreift, unterdrückt aber nicht das Leben des Beſonderen. Vielmehr findet in ihm mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des beſonderen Lebens Statt. In der ſchlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, womit Gott ſich ſelbſt bejaht, iſt eine actuelle Unendlichkeit begriffen. Gleich ewig und Eins in Gott iſt die untheilbare Einheit der Unendlichkeit von Poſitionen, die in ihm begriffen ſind, und das unendliche Fürſichſelbſtſein dieſer Poſitionen, welches auch ſchlechthin die Unendlichkeit genannt werden kann. Jeder andere Begriff des Abſoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, wie der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, dem man das Endliche oder die Dinge entgegenſetzt. Die Natur nicht nur in ihrem Anſich, wo ſie der ganze abſolute Act der Subject = Objectivirung ſelbſt iſt,

ſondern auch der Erſcheinung nach, wo ſie ſich als die relativ-reale oder objective Seite deſſelben darſtellt, iſt dem Weſen nach Eins und es iſt keine innerliche Verſchiedenheit in ihr, in allen Dingen iſt Ein Leben, die gleiche Macht zu ſein, dieſelbe Legirung durch die Ideen. Es iſt keine reine Leiblichkeit in ihr, ſondern überall Seele in Leib ſymboliſch umgewandelt, und für die Erſcheinung nur ein Uebergewicht des Einen oder des Anderen. Das dem Begriffe nach „ewige In-Einander-Scheinen" des Weſens und der Form iſt das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleichen ewigen Wiederaufnahme dieſer Dinge in Gott, ſo daß, nach dem Weſentlichen betrachtet, die Natur ſelbſt das volle göttliche Daſein iſt, alſo Gott in der Wirklichkeit ſeines Lebens und in ſeiner Selbſtoffenbarung betrachtet [1]).

576. Die gegebene Anſicht bietet die vollſtändige Erklärung der Endlichkeit dar, und es bedarf hierzu keines beſonderen Principes. Das bezeichnete Band nämlich iſt die lebendige Ineinsbildung des Einen und des Vielen. Nothwendig exiſtirt alſo mit dem Bande zugleich das aus der Einheit und aus der Vielheit Einsgewordene. Da aber in dieſem Einsgewordenen das wirkliche Viele beſteht, ſo muß das Band, indem es die Einheit und die Vielheit verknüpft, auch wieder ſich ſelbſt mit dem aus dem Einen und dem Vielen Verbundenen vereinigen, und zeigt ſich erſt in dieſer Bedeutung als die wirkſame und durchaus reale abſolute Identität. In dem Verbundenen iſt lediglich ſeine Einheit

---

[1]) Darlegung des wahren Verhältniſſes u. ſ. w. S. 56—60. Ueber d. Verhältn. des Realen u. Idealen u. ſ. w. in d. Schrift über d. Weltſeele (3te Aufl.) S. XXI. Vorleſ. üb. d. Meth. d. akad. Stud. S. 256. Jahrb. f. Medicin 1ſt. Bd. S. 30—33. Bruno S. 82. u. 83.

mit dem Bande ſelbſt das Lebendige und Wirkliche, und eben dieſe Einheit, nicht das Verbundene als ſolches, wird von uns angeſchaut. Iſt es dem Unendlichen weſentlich, ſich ſelbſt in der Form des Endlichen zu bejahen, ſo exiſtirt eben damit zugleich dieſe Form, und da ſie nur durch das Band iſt, ſo muß auch ſie ſelbſt als Ausdruck deſſelben, das heißt, als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen erſcheinen. Eben ſo nothwendig und ewig, als dieſe Beiden, ſind auch das Band und das Verbundene beiſammen, ja die Einheit und das Zumalſein von dieſen iſt ſelbſt nur der reale und gleichſam höhere Ausdruck jener erſten Einheit. Wird überhaupt erſt das Band geſetzt, ſo müßte es ſich ſelbſt als Band aufheben, wenn es nicht das Unendliche wirklich im Endlichen, nicht alſo zugleich das Verbundene ſetzte. Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verſchiedenes Reales aus, ſondern daſſelbe, was in dem Einen iſt, iſt auch in dem Anderen, das, wodurch das Verbundene auf keine Weiſe gleich iſt dem Bande, iſt nothwendig nichtig, da die Weſentlichkeit eben in der abſoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, alſo auch in der des Bandes und des Verbundenen beſteht. Wir können zwiſchen dieſen beiden keinen anderen Unterſchied anerkennen, als den wir in dem Geſetze der Identität (wodurch die Verknüpfung des Prädicirenden mit dem Prädicirten als eine ewige ausgedrückt iſt) finden können, je nachdem wir entweder auf die abſolute Gleichheit, die Copula ſelbſt, oder auf das Subject und das Prädicat, als die Gleichgeſetzten, reflectiren, und ſo wie dieſe mit jener zumal und untrennbar da ſind, eben ſo überhaupt das Verbundene mit dem Bande[1]). Will man hiergegen einwenden, daß doch wirklich die Materie als ein im Raum Ausgedehntes, Mannigfaltiges und

[1]) Darleg. u. ſ. w. S. 60—64. Ueber d. Verhältn. des Real. u. Ideal. S. XXII. u. XXIII.

Vieles, Theilbares und Eingeſchränktes geſehen werde, ſo iſt zu erwiedern: gerade in der Vorſtellung, man erblicke die Materie auf ſolche Weiſe, äußert ſich der Grundirrthum. Jeder, auch ohne daß er es weiß und will, ſchaut ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Bande, alſo das Band ſelbſt an, und alles Uebrige kann er wohl ſich denken und einbilden, keineswegs aber in Wahrheit vor Augen haben. Das Verbundene in ſeiner Abſtraction von dem Bande iſt die unſcheinbare, bloß von dem Verſtand einſeitig aufgefaßte Materie, das eigentliche „Nichtſeiende" der Alten, von dem weder, daß es iſt, ausgeſagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann [1]). Gleichfalls beruht es auf einem Irrthume, daß man das Entſtehen und Vergehen in ſeinem Unterſchiede von dem Ewigen wahrzunehmen glaubt, und nur Geiſtesträgheit ſpricht ſich darin aus, wenn man die Zeit nicht als die Ewigkeit, und dieſe nicht als jene anzuſchauen ſich bewußt iſt. Einzelne Zeiten kann der Verſtand wohl denken. Aber ſehen, wenn man wirklich ſieht, kann man nur die eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick iſt in Hinſicht des an ihm Realen die ganze und untheilbare Zeit. Wenn wir die Ewigkeit nicht in dem Augenblick anſchaulich zu erkennen vermöchten, ſo würden wir überhaupt nichts ſchauen, und der Augenblick ſelbſt würde völlig unerfüllt ſein. Entſtehen und Vergehen ſind daher an ſich ſelbſt das unvergängliche Sein. Nun iſt das Sein eines jeden Dinges ſeine Einheit mit dem Bande, welche ſo gewiß ewig ſein muß, als Gott ſelbſt der Ewige iſt. Deshalb erleidet nichts ſeiner wahrhaften Wirklichkeit nach den Untergang [2]).

---

1) Darleg. u. ſ. w. S. 64.

2) l. c. Die „Darſtellung des Schellingſchen Syſtemes," in d. Zeitſchr. für ſpecul. Phyſ. 2t. Bd. 2t. H., drückt dieſen Gedanken in den Sätzen aus (S. 7 u. 8): „Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt, und iſt an ſich Eines. Nichts

577. Aus dem Zuſammenhange der ausgeſprochenen Grundſätze geht eine von den bisherigen Vorſtellungsweiſen ganz verſchiedene Erkenntnißtheorie hervor. Denn in ihm iſt die Lehre enthalten, daß wir recht eigentlich die „Dinge an ſich" anſchauen, welche das einzig Anſchauliche ſind, während dasjenige, was nicht an ſich iſt, bloß Gegenſtand des Denkens oder der Einbildung ſein kann. Aus dieſem Grunde gibt es durchaus kein aprioriſches Erkennen. Was von Kant und Fichte ſo benannt worden und auf dem Gebrauche reiner Verſtandesbegriffe beruhen ſoll, iſt eine bloß angenommene und wieder abzulegende Betrachtungsweiſe, der nicht einmal eine ſubjective Nothwendigkeit zukommt, das Product eines von dem Wahren abſehenden Denkens. Die Vernunfterkenntniß iſt keinesweges aprioriſch, denn für ſie exiſtirt nichts, zu dem ſie ſich als das Prius verhalten könnte. Das Poſterius müßte die Wirklichkeit ſein. Allein das Ewige, das von der Vernunft Erkannte, iſt auch das Wirkliche ganz und vollkommen. Daher kann das Verhältniß jener Erkenntniß zu der empiriſchen nur das einer urſprünglichen inneren Einheit ſein. Der Gegenſatz, in welchem beide erſcheinen, gehört bloß der Erſcheinung an, beruht nicht im Weſen, und iſt beſtimmt, zu verſchwinden. Er beſteht in einer entgegengeſetzten Richtung bei vollkommener Gleichheit der inneren Abſicht. Die Naturphiloſophie ſtellt in der Natur unmittelbar das Poſitive dar. Eben dieſes göttliche Band aller Dinge, dieſen in der Schale der Endlichkeit verſchloſſenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim ſucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo ſie ſich ihres Thuns bewußt iſt, oder auch durch einen glücklichen Inſtinct geleitet, von dem Verworrenen zu der Einheit, indem ſie das Seiende zwar nicht unmittelbar er-

---

iſt dem Sein an ſich nach entſtanden. Nichts iſt an ſich betrachtet endlich."

kennt, aber auf jede Weiſe Alles abzuſondern ſtrebt, was nicht weſentlich iſt, um ſo zu dem Weſentlichen zu gelangen. Hätte ſie dieſen Zweck je vollkommen und allſeitig erreicht, ſo würde ihr Gegenſatz mit der Philoſophie, und mit dieſem die Philoſophie ſelbſt als eine eigene Sphäre oder Art der Wiſſenſchaft verſchwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß. Alle Abſtractionen würden ſich auflöſen in die unmittelbare freundliche Anſchauung, das Höchſte wäre wieder ein Spiel und eine Luſt der Einfalt, das Schwerſte leicht, das Unſinnlichſte das Sinnlichſte, und der Menſch dürfte wieder frei und froh in dem Buche der Natur leſen, deſſen Sprache ihm durch die Sprachverwirrung der Abſtraction und der falſchen Theorieen längſt unverſtändlich geworden [1]).

578. Das Abſolute iſt ein Offenbaren, Bejahen und Wollen ſeiner ſelbſt auf unbegrenzte Weiſe, in allen Formen, Graden und Potenzen der Realität. Der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen Sich=Selbſt=Wollens heißt „die Welt.“ Achten wir auf dasjenige, was die Welt von dem Bande hat, und wodurch ſie ihm gleich iſt, auf das Poſitive in ihr, und nicht auf ihre unweſentlichen Eigenſchaften, ſo iſt ſie von dem Abſoluten ſelbſt nicht verſchieden, ſondern nur die vollſtändige und in fortſchreitender Entwicklung ausgebreitete Copula [2]). Die Formen, in denen das ewige Wollen ſich ſelbſt will, ſind, für ſich betrachtet, ein Vieles, und jedes einzelne Sein iſt eine beſtimmte Form des nur in der Totalität verwirklichten Seins der unbedingten Identität. An ſich gibt es daher kein einzelnes Sein und kein einzelnes, außerhalb der Totalität befindliches Ding. Wenn

---

[1]) Darleg. u. ſ. w. S. 68.

[2]) Ueber d. Verhältn. des Realen u. Idealen in der Natur. S. XXV.

etwas jenſeits derſelben erblickt wird, ſo geſchieht dies nur vermöge einer willkürlichen, durch die Reflexion ausgeübten Trennung des Einzelnen vom Ganzen. Jedes einzelne und endliche Sein wird geſetzt durch eine quantitative Differenz des qualitativ identiſchen Subjectiven und Objectiven, welche wiederum beſtimmt iſt durch ein anderes auf der nämlichen Differenz beruhendes einzelnes Sein. Die Subjectivität und Objectivität überhaupt iſt die allgemeine Form des Seins des Abſoluten. Demzufolge darf jede quantitative Differenz Beider nur für eine beſtimmte Form jenes Seins gehalten werden, welches in der quantitativen Indifferenz der Subjectivität und der Objectivität, oder, was daſſelbe ſagt, in der Totalität ſein Beſtehen hat. Jedes einzelne Ding wird durch die abſolute Identität nicht inſofern beſtimmt, als ſie ſchlechthin iſt, ſondern als ſie unter der Form einer beſtimmten quantitativen Differenz von Subjectivität und Objectität hervortritt, welche wiederum auf gleiche Weiſe beſtimmt iſt, und ſo in das Endloſe fort. Dies Verhältniß muß in das Unendliche gehen. Denn es findet aus dem gleichen Grunde zwiſchen allem Folgenden, wie zwiſchen dem Erſten und dem Zweiten, Statt. Nie kann ein erſter Punct angegeben werden, wo die abſolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen wäre, da nicht das Geſonderte, ſondern die Allheit das Urſprüngliche iſt. Liefe die Reihe nicht in das Unendliche fort, ſo würde das Einzelne nicht in das Ganze aufgenommen und müßte für ſich exiſtiren. Jede beſtimmte quantitative Differenz des Subjectiven und des Objectiven, welche in Bezug auf das allumfaſſende Ganze als ſolche vorhanden iſt, heißt „eine Potenz." Vermöchten wir die Geſammtheit des Wirklichen in der Allheit zu erblicken, ſo würden wir in ihr ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, alſo nichts, als die reine Identität des Subjectiven und Objectiven gewahren, wie ſehr auch in Anſehung des Einzelnen das Ueber-

gewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag. Daher beſteht jene quantitative Differenz keinesweges an ſich, ſondern ſie iſt nur in der Erſcheinung geſetzt. Die Kraft, die ſich in der Maſſe der Natur ergießt, iſt dem Weſen nach die nämliche, welche in der geiſtigen Welt ſich darſtellt, nur daß ſie dort mit dem Uebergewichte des Reellen, und hier mit dem Uebergewichte des Ideellen zu kämpfen hat. Aber auch dieſer Unterſchied des Uebergewichtes oder der bloßen Potenz erſcheint als ſolcher nur demjenigen, welcher ſich außerhalb der Indifferenz befindet und nicht die abſolute Identität als die urſprüngliche erblickt [1]).

579. Die Natur, inſofern ſie im Gegenſatze gegen die geiſtige Welt betrachtet wird, iſt das relativ-reale All, und die geiſtige Welt, im Gegenſatze gegen die Natur gefaßt, iſt das relativ-ideale All. Die Potenzen des relativ Realen ſind: 1) die erſte und unterſte, „die Schwere und die Materie," 2) die zweite und mittlere, „das Licht und die Bewegung," 3) die dritte und höchſte, „das Leben und der Organismus." In gleicher Ordnung folgen in dem relativ Idealen auf einander als Potenzen 1) „die Wahrheit und die Wiſſenſchaft," 2) „die Güte und die Religion," 3) die Schönheit und die Kunſt. Auf der Entwicklung der Potenzen des relativ Realen beruht das Weltſyſtem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit, auf der Entwicklung der Potenzen des relativ Idealen die Geſchichte der Freiheit des menſchlichen Geſchlechtes. Das höchſte Reſultat der organiſch bildenden Lebenskraft in der Natur iſt der Menſch, welcher als ein Abbild des Univerſums, als Mikrokosmos die Gegenſätze des Seins auf individuelle Weiſe in ſich ver-

[1]) Zeitſchr. für ſpeculat. Phyſik, 2t. Bd. 2t. H. S. 1 — 21. Vergl. Neue Zeitſchr. f. ſpecul. Phyſ. 1ſt. Bd. 1ſt. St. S. 36 — 50.

einigt, und in welchem die allgemeine Vernunft zum eigentlichen Bewußtſein, zur Perſönlichkeit, zum wirklichen Erkennen und Wiſſen gelangt. Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollkommenſte organiſche Weſen und als das vollkommenſte Kunſtwerk gebildet, für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in abſoluter Wahrheit, für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit. Jedes von dieſen drückt nur die nämliche Einheit aus von verſchiedenen Seiten, und beide fallen in den abſoluten Indifferenzpunct, in deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft liegt [1]).

580. Für die Naturerklärung iſt das Dunkelſte aller Dinge die Materie, die Wurzel, aus welcher die Bildungen und lebendigen Erſcheinungen der Natur insgeſammt hervorgehen. Ihre Principien ſind nothwendig die der ganzen Natur und ſo zuletzt die des Alls ſelbſt [2]). Deshalb läßt ſich an der Materie gleichſam ſinnbildlich das ganze innere Triebwerk des Univerſums entwickeln. Hierbei iſt noch zu bemerken, daß es die niedrigſte Stufe der Erkenntniß iſt, die Materie als ſolche für reell erachten. Dagegen in der Materie dasjenige erblicken, was ſie mit dem Unendlichen gemein hat (die Totalität im Bezug auf ſich ſelbſt ſelbſt), alſo ſie überhaupt nur als Totalität erkennen, iſt die zweite, und

---

[1]) Ueber d. Verhältn. des Idealen und Realen u. ſ. w. S. XXI. u. f. L. u. f. Darſt. des Syſtemes d. Philoſophie, in d. Zeitſchr. f. ſpec. Phyſ. II. Bd. 2t. H. Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu d. verb. Fichte'ſchen Lehre S. 13—16. 56—68. Neue Zeitſchr. f. ſpec. Phyſ. I. B. I. St. S. 11—15. u. 42—50. Bruno S. 147—152. Aphorismen zur Einl. in d. Naturphiloſophie in den Jahrb. d. Medicin u. ſ. w. I. B. I. H. S. 66.

[2]) Ueber d. Verhältn. des Realen und Idealen in der Natur, S. XIX. Darſtellung des Syſtemes, §. 51.

endlich erkennen, daß die Materie, abſolut betrachtet, überhaupt nicht, und daß nur die abſolute Identität exiſtirt, iſt die höchſte Stufe oder die ächt ſpeculative Erkenntniß. Erwägt man zuerſt die Bedeutung des „Raumes", den die Materie erfüllt, ſo ergibt ſich, daß er die bloße Form der Dinge ohne das Band, oder des Bekräftigten ohne das Bekräftigende iſt. Seine Unweſentlichkeit offenbart ſich durch ihn ſelbſt, indem er den reinen Mangel an Kraft und Subſtanz bezeichnet [1]). Durch das Band wird zugleich mit dem Fürſichbeſtehen der Vielheit des Verbundenen auch der Raum als die Form dieſes Fürſichbeſtehens negirt. In der Natur zeigt ſich das Band oder die Macht, welche die Dinge insgeſammt bindet und ſie in der Allheit zur Einheit verknüpft, als Schwere. Dadurch, daß die Schwere den Raum, inſofern er die Form des Fürſichbeſtehens iſt, negirt, ſetzt ſie zugleich die andere Form der Endlichkeit, die Zeit. Die Zeit iſt die Negation des Fürſichbeſtehens, und rührt nicht, wie der Raum, aus der Beſonderheit der Dinge her, ſondern iſt vielmehr ein Ausdruck des Einen im Gegenſatze gegen das Viele, des Ewigen im Widerſpruche mit dem Nichtewigen. Das Band, welches an ſich das Ewige iſt, macht ſich in dem Verbundenen als Zeit geltend [2]). Denn ein Verbundenes, ein Ding, iſt jederzeit nur ein beſtimmtes Etwas, das Band aber iſt das Weſentliche deſſelben und zugleich das Weſentliche überhaupt, die untheilbare Copula aller Dinge. Daher wird das Verbundene als ſolches von dem Ewigen oder dem Bande zu einem bloßen Accidens herabgeſetzt und zeitlich geſetzt. Zeitlich iſt nämlich Alles, deſſen Wirklichkeit von dem Weſen übertroffen wird, in deſſen Weſen mehr enthalten iſt, als es der Wirklichkeit nach faſſen kann. Das Weſen des Bandes iſt an ſich ſelbſt „Ewig-

[1]) l. c. Vergl. Bruno S. 93 u. f.

[2]) l. c. Vergl. Bruno S. 155.

keit,“ das Sein des Verbundenen oder der Dinge dagegen iſt für ſich nur „Dauer,“ indem ihre Natur darin beſteht, von der einen Seite zwar zu ſein, jedoch bloß inſofern, als ſie dem Ganzen dienen, und folglich in dem Ganzen unter-gehend auch nicht zu ſein. Das Verknüpfende dieſes Wi-derſpruches in ihm ſelbſt iſt die Zeit. An ſich betrachtet iſt das Zeitleben jedes Einzelnen von dem ewigen Sein nicht verſchieden. Die Endlichkeit nämlich des Dinges beſteht darin, daß es nur dauert und von der Allmacht der Copula überwältigt vergeht. Aber ſeine Ewigkeit beruht darauf, daß es zum Ganzen gehört, und daß ſein Daſein, ſo kurz oder lang es gewährt haben mag, in dem Ganzen für immer aufbewahrt wird. Raum und Zeit verhalten ſich als Nega-tionen zu einander. Jenem gehört für ſich das Nebeneinan-der an, und gerade ſoweit, als er das Gegentheil der Zeit iſt, enthält er einen Schein der Wahrheit. Die Zeit dage-gen hebt das Außereinander auf, und ſetzt die innere Iden-tität der Dinge, bringt aber zugleich, während ſie das Nicht-tige des Raumes negirt, ſelbſt etwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen. Das Unweſentliche des Einen iſt immer in dem Anderen verneint, und da das We-ſentliche in jedem durch das andere nicht ausgelöſcht werden kann, ſo iſt in der vollkommenen relativen Negation, alſo in der vollkommenen Ausgleichung Beider, zugleich das Wahre geſetzt [1]).

581. Da das Ewige, inſofern ihm der Charakter der Einheit in der Allheit zukommt, in der Natur die Schwere iſt, ſo folgt hieraus, daß es auch als Allheit in der Einheit überall, in jedem Theile, wie im Ganzen, gegenwärtig ſein und daß es in dieſer entgegengeſetzten Richtung eben ſo all-gemein, wie in der Eigenſchaft der Schwere, die Dinge um-

---

[1]) Ueb. d. Verhältn. d. Real. u. Ideal. S. XXV—XXV.

faſſen muß. Dieſes zweite Weſen, wenn man es anders ſo nennen darf, da es doch mit dem erſten nur ein und daſſelbe ausmacht, beſteht in jenem „allgegenwärtigen Lichtweſen,“ worin die Allheit der Dinge aufgelöſt und von welchem Jegliches an allen Orten erfüllt iſt [1]). Wie die Dinge vermöge der Schwere äußerlich Eins ſind, eben ſo ſind ſie in dem Lichtweſen als in einem inneren Mittelpunct vereinigt. Sie ſind einander in dem Maß innerlich mehr oder weniger gegenwärtig, je nachdem jener Brennpunct vollkommener oder unvollkommener in ihnen ſelbſt liegt. Dies Princip, deſſen reinſte Erſcheinung das Licht iſt, muß in jener allgemeinen Seele anerkannt werden, welche die Zeit durchdringt, das Zukünftige vorausſieht, in den Thieren ahnet, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen in Uebereinſtimmung ſetzt, und die loſe zeitliche Verknüpfung des Einzelnen völlig aufhebt. Unläugbar beſitzen die Dinge neben dem äußeren Leben ein inneres, welches in ihrer Sympathie und Antipathie, ſo wie in ihrem allgemeinen, auch das nicht unmittelbar Gegenwärtige auffaſſenden Wahrnehmungsvermögen ſich offenbart. Daher iſt es gewiß, daß das allgemeine Leben der Natur zugleich das beſondere des Einzelnen iſt. Eben ſo wenig, wie die Schwere, wirkt das Lichtweſen für ſich allein in der Natur. Das eigentliche Weſen der Dinge, man mag es nun in ſeiner ſchaffenden Wirkſamkeit, oder in dem Erſchaffenen ſelbſt betrachten, iſt immer das Identiſche jener

---

[1]) Unvollkommen, — fügt Schelling zur Erläuterung des von ihm gewählten Ausdruckes „Lichtweſen“ hinzu, — und nur von der einzelnen Erſcheinung hergenommen könnte dieſer Ausdruck ſcheinen; jedoch kaum zu mißdeuten iſt er von dem, welchem der Begriff der Alten von der Weltſeele oder dem verſtändigen Aether bekannt iſt, und der nur weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.

beiden. Hier zeigt ſich die Copula zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen vollſtändig in der Wirklichkeit entwickelt und in die höhere verwandelt, welche das Unendliche in den beiden entgegengeſetzten Richtungen vereinigt, inſofern es die Einheit in der Allheit, und inſofern es die Allheit in der Einheit iſt. In jedem von beiden liegt das ewige Band. Jedes iſt für ſich unbedingt, aber ſie ſind wieder durch das gleiche Band ſo verſchlungen, daß ſie mit dem, wodurch ſie verknüpft ſind, nur ein und daſſelbe unauflösliche Abſolute ausmachen [1]).

582. Durch dies Verhältniß des Lichtweſens und der Schwere wird die „Materie" erzeugt, welche der vollſtändige Abdruck des ganzen Weſens iſt. Sie macht ein dreifach ausgebreitetes und zur Einheit untrennbar verkettetes Ganzes aus, in welchem die Formen insgeſammt verwirklicht werden, die zufolge des Weſens des Abſoluten möglich ſind. Die Schwere erſtlich, welche für ſich der ganze und untheilbare, als Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausgedrückte Gott iſt, organiſirt ſich in der Materie zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinſchaftlichen Siegel der Endlichkeit enthalten ſind. Sie bringt die Keime der Dinge und die Beſchränkung des Raumes hervor, ſie ſetzt in dem Verbundenen das Nacheinander oder die Zeit, welche dem Raum eingeſchlungen zu jenem bloß endlichen Bande des Zuſammenhanges, zur „Cohärenz" wird. Deshalb findet ſich im Reiche der Schwere, als Abdruck derſelben, das geſammte „Feſte oder Starre," in welchem der Raum von der Zeit beherrſcht iſt. Das Lichtweſen dagegen bewirkt, daß das Ganze auch in dem Einzelnen ſei. Es ſtrebt, das Keimende zu entwickeln, um ſich ſelbſt anzuſchauen, indem es, als das

[1]) l. c. S. XXXV—XL.

All im Einen, nur in der vollendeten Totalität ſich ſelbſt erkennen kann. Daher erſcheint im Reiche der Schwere ſelbſt, als Abdruck des Lichtweſens, die „Luft." Die Luft ſtellt uns im Einzelnen das Ganze entfaltet dar, denn jeder ihrer Theile beſitzt durchaus die Natur des Ganzen, während das Daſein des Starren darauf beruht, daß ſeine Theile relativ von einander verſchieden und ſich polariſch entgegengeſetzt ſind. In dem geſammten Starren iſt eigentlich die Zeit das Lebendige. Dagegen in der Luft gibt ſich, vermöge ihrer Freiheit und Ununterſcheidbarkeit von dem Raume, das ungetrübte Bild des reinſten Nebeneinanderſeins kund. Aber die eigentlich productive und ſchaffende Natur beſteht in der Copula der Schwere und des Lichtweſens. Demzufolge behauptet in dem Reiche der Schwere, als Abdruck dieſes dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige ſeine Stelle, worin das Urbild der Materie am reinſten ſichtbar wird, das „Waſſer," das vornehmſte der ſämmtlichen Dinge, von welchem alle Productivität ausgeht, und in welches jede zurückläuft. Von Seiten der Schwere, dem Principe der Verendlichung, kommt ihm die Tropfbarkeit zu, und durch das Lichtweſen iſt ihm die Eigenſchaft verliehen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze iſt. Auf dieſe drei Urformen laſſen ſich alle Schöpfungen im Reiche der Schwere zurückführen [1]).

583. Jeder einzelne Theil der Materie iſt wieder ein Abbild oder Ausdruck dieſes dreigeſtalteten Ganzen, und ſtellt in den drei Dimenſionen die auseinandergelegte dreifache Copula dar, ohne deren Gegenwart keine Realität möglich iſt. Betrachten wir jene Formen in ihrer Vereinzelung, ſo führt uns dies zu einer Vorſtellung von der „unorganiſchen oder unbelebten" Natur. Aber in der That, in der

[1]) l. c. S. XL—XLII.

wirklichen Natur ſind die einzelnen Gegenſtände nicht vereinzelt. Im Allgemeinen ſind ſie durch die Schwere, und ihrer Beſonderheit nach durch das Lichtweſen vereinigt. Das letztere entfaltet ſie als Glieder eines organiſchen Leibes zur Geſammtheit ihrer Verſchiedenheiten, und nimmt ſie zugleich in die Einheit und Ewigkeit ſeiner Selbſtanſchauung auf. Von dieſer Seite betrachtet bilden die beſonderen Naturdinge keine unterbrochene, auch keine in das Endloſe fortgehende Reihe, ſondern eine ſtetige, in ſich ſelbſt zurückkehrende Lebenskette, in welcher jedes Glied zum Ganzen unentbehrlich iſt, ſo wie es ſelbſt das Ganze empfindet und keine Veränderung ſeiner Verhältniſſe erleidet, ohne Zeichen des Lebens und der Empfindlichkeit zu geben. Die leiſeſten Veränderungen ſelbſt nur räumlicher Verhältniſſe haben in dieſem lebensvollen Ganzen Erſcheinungen der Wärme, des Lichtes, der Elektricität zur Folge; ſo beſeelt zeigt ſich Alles, ein ſo inniges Verhältniß des Theils zum Ganzen und des Ganzen zum Theil. Indem das Band, welches der Mannigfaltigkeit des Verbundenen einwohnt, in dem Zeitlichen das Ewige, in der Vereinzelung das Ganze zu erfaſſen ſucht, ſo iſt der Ausdruck dieſes Strebens der „Magnetismus.“ Dagegen in der Copula, vermöge welcher das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen iſt, beſteht das allgemeine Band der „Elektricität.“ Durch die Kraft des Magnetismus wird Einheit in der Vielheit bewirkt, durch die Macht der Elektricität wird die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit offenbar. Wo aber beide ſich ausgleichen und ein drittes Band aus ihnen entſteht, tritt die Productivität der nun mit ſich ſelbſt organiſch verflochtenen Natur in dem „Chemismus“ hervor. Zufolge der chemiſchen Erzeugungen und Umwandlungen bringt jeder Theil der Materie ſeine eigenthümliche Exiſtenz zum Opfer, geht in das Leben des Ganzen ein und gewinnt ein höheres, organiſches Daſein. Auf ſolche Weiſe lebt das allgemeine We=

ſen in ſich geſchloſſen, das Einzelne zeugend und umwandelnd, um in dem Zeitlichen die Ewigkeit abzuſpiegeln, während es ſelbſt die Kraft, der Inhalt und der Organismus aller Formen iſt, die Zeit in ſich als Ewigkeit ſetzt und von keinem Wechſel berührt wird. Der Lebensquell der allumfaſſenden Natur iſt hiernach die Vereinigung der Schwere und des Lichtweſens. Jedoch bleibt dieſer Quell, von welchem Jegliches ausfließt, in der Allgemeinheit der Natur verborgen und wird in ihr unmittelbar als Einheit jener beiden Principien nicht offenbar [1]).

584. Wo aber auch die angegebene höhere Copula im Einzelnen ſich ſelbſt bejaht, da zeigt ſich Mikrokosmos, Organismus, vollendete Darſtellung des allgemeinen Lebens der Subſtanz in einem beſonderen Leben. Dieſelbe Alles enthaltende und über Allem waltende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die ſtillen und ſtetigen, wie die gewaltſamen und plötzlichen Veränderungen, nach der Idee des Ganzen mäßigt und jedes zeitlich Hervorgegangene ſtets in den ewigen Kreis zurückführt, dieſelbe göttliche Einheit iſt es, die in ihrem unendlichen Verlangen nach Selbſtoffenbarung ſich zum Thier und zur Pflanze geſtaltet, und mit unwiderſtehlicher Macht, ſobald der Moment ihres Hervortretens entſchieden iſt, Erde, Luft und Waſſer in lebendige Einzelweſen, in Bilder ihres Alllebens, zu verwandeln ſtrebt. Das Lichtweſen ſucht in dem Verbundenen das Weſentliche, nämlich das Band. In dem gleichen Verhältniß, in welchem es dieſes entfaltet, kann es ſelbſt als das All in Einem eintreten und ſo die Welt im Kleinen vollendet darſtellen. Je mehr in dem Einzelnen das Band aufgeſchloſſen wird, deſto unweſentlicher wird in ihm das Verbundene als ſolches oder die Materie, welche in den organiſirten Indivi-

[1]) l. c. S. XLII—XLV.

duen nur noch als Ausdruck des Bandes eine Bedeutung beſitzt. Daher wechſelt ſie in ihnen beſtändig, indeſſen der Organismus, alſo die lebendige Copula, die Idee ſelbſt, wie durch göttliche Bekräftigung beſteht und unverändert bleibt. An den organiſchen Einzelweſen gibt ſich noch einmal das dreifache Band geſtaltend kund und bildet ſich hier in einer Dreizahl eigenthümlicher Welten aus. Erſtlich iſt das dunkle Band der Schwere in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöſt und dem Licht aufgeſchloſſen. Zweitens bricht die Knospe des Lichtweſens in dem Thierreich auf. Drittens kann die abſolute Copula, die Einheit und der Mittelpunct jener beiden, ſich ſelbſt nur in Einem finden, und nur von dieſem Punct aus, in wiederholter Entfaltung, auf's Neue zu einer unendlichen Welt ſich ausbreiten. Dies Eine iſt der Menſch, in welchem das Band völlig das Verbundene durchbricht und in ſeine ewige Freiheit heimkehrt. Da der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und auf der Selbſtbejahung der abſoluten Copula beruht, ſo muß auch in jeder einzelnen Sphäre deſſelben der Gegenſatz und die Einheit der beiden Principien dargeſtellt ſein. Die wahre Einheit der beiden Principien iſt aber diejenige, mit welcher zugleich ihre Weſentlichkeit beſteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Theilganzes und nicht durch ein Selbſtganzes dargeſtellt, ſo wäre damit die Selbſtändigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchſte Verhältniß einer göttlichen Identität wäre ausgelöſcht, deren Unterſchied von einer bloß endlichen eben darin kund wird, daß in ihr nicht Entgegengeſetzte verbunden werden, welche der Verbindung bedürfen, ſondern ſolche, deren Jedes für ſich ſein könnte und doch ohne das Andere nicht iſt. Dieſes Verhältniß ſtellt ſich allein in dem Gegenſatz und der Einheit der Geſchlechter dar. Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen in der Pflanzenwelt ſich geſtaltet, iſt im Einzelnen durch das weibliche Geſchlecht, das Lichtweſen iſt durch das männliche

perſonificirt. Das göttliche Band, welches die beiden Principien vermittelt und das ewig ſchaffende iſt, wirkt im Pflanzenreich und im Thierreich, ohne ſich zu erkennen, mit blinder Gewalt das große Werk der Fortpflanzung. Das Verbundene wird hier ſelbſt, gleich dem Bande, ſchaffend, zeugend, ſich bejahend. Das dreifache Band der Dinge, welches in dem Ewigen als Eines liegt und durch ſeine Einheit das Ganze hervorbringt, erkennt aber vermittelſt der Menſchennatur ſich ſelbſt nur als im Vergänglichen. Den vollkommenen und unvergänglichen Abdruck ſeiner ſelbſt bringt es in dem Weltbau und in den göttlichen, Alles aufnehmenden Geſtirnen hervor [1]).

2). Uebergang von der Naturphiloſophie zu dem ſpäteren Standpunct der „poſitiven Philoſophie."

585. Ueber den Geſichtskreis dieſes in ſeinen allgemeinen Grundzügen vor uns liegenden pantheiſtiſchen Identitätsſyſtemes glaubte Schelling, nachdem er eine Zeitlang mit eben ſo regem Eifer als ausgezeichnetem Erfolg zur Geſtaltung deſſelben geiſtreiche Anregungen und einzelne Beiträge gegeben und eine zahlreiche Schule großentheils talentvoller Köpfe für daſſelbe gewonnen, zu einem höheren ſpeculativ theiſtiſchen Standort ſich erheben zu können und zu müſſen. Dies geſchah zu der Zeit, als ſeine philoſophiſchen Cauſalbetrachtungen ihn zu einer näheren Erwägung des Verhältniſſes zwiſchen der Freiheit und der Nothwendigkeit und hiermit der moraliſchen und religiöſen Verhältniſſe führten. War ihm innerhalb jenes Geſichtskreiſes, wie wir geſehen haben, die Philoſophie überhaupt als Naturphiloſophie erſchienen, ſo ward er nunmehr ſich deſſen wieder bewußt, daß der Naturphiloſophie eine Geiſtesphiloſophie, dem reellen

---

[1]) l. c. S. XLVIII—L.

Theile der Wiſſenſchaft ein ideeller gegenüberſtehen müſſe, und er begann zur Ausbildung des letzteren ſich hinzuwenden. Er ſelbſt berichtete [1]) über dieſe neue Wendung ſeiner Meditationen: er habe in ſeiner Schrift „Philoſophie und Religion" [2]) einen Anfang gemacht, die ideelle Seite ſeiner Lehre hervorzuheben. Dieſer Verſuch (in welchem er verſprach, den Schleier von der Frage nach der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Abſoluten und nach ihrem Verhältniß zu dem Abſoluten dadurch gänzlich hinwegzuheben, daß er dieſe Frage im Gebiete der praktiſchen Philoſophie beantworten wolle, wo ihre Auflöſung allein vollſtändig gegeben werden könne,) ſei freilich durch Schuld ſeiner Darſtellung undeutlich geblieben. Jetzt lege er in ſeinen „Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit" den ideellen Theil mit völliger Beſtimmtheit vor. Jedoch zeigte ſich nachmals, daß er mit dieſer, wie er damals meinte, völlig beſtimmten Darlegung noch keineswegs über den Inhalt der Geiſtesphiloſophie und über den Zuſammenhang derſelben mit der Naturphiloſophie auf das Reine und Klare gekommen war, und daß er vielmehr auch noch in jenen Unterſuchungen, wie in der früheren für unklar von ihm ausgegebenen Darſtellung, nur eine in ſeinem Kopf beginnende

---

[1]) in der Vorrede zu dem „erſten" und einzigen 1809 erſchienenen Band ſeiner „philoſophiſchen Schriften" S. IX. Dieſer Band enthält außer dem Abdruck einiger früher herausgegebener Abhandlungen, nämlich der vom Ich als Princip der Philoſophie, der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, der Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre, und einer akademiſchen Rede über das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur, bloß eine einzige hier zum erſtenmal gedruckte, die „philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände."

[2]) welche 1804 in Tübingen herausgekommen.

Aufdämmerung neuer Anſchauungen und neuer ſpeculativer Phantaſieerzeugniſſe dem Publicum zum Beſten gegeben hatte, aus der ſich ſpäter ſeine Aufſtellung desjenigen Standpunctes und Gebietes philoſophiſcher Lehren, welchem er den Namen der poſitiven Philoſophie beilegte, und ſeine Entgegenſetzung deſſelben gegen eine negative Philoſophie mit einer größeren Beſtimmtheit, wenn gleich nichts weniger, als mit einer befriedigenden Deutlichkeit und Bündigkeit des Gedankens entwickelte.

586. In dieſer Periode [1]) des bezeichneten Wendepunctes und des Ueberganges von ſeiner alten zu ſeiner neuen Lehre ſprach er erſtlich in ſeinen Betrachtungen über Philoſophie und Religion folgende Anſichten von dem Hervorgegangenſein des Endlichen aus dem Unendlichen, von dem Verhältniß zwiſchen der Freiheit und der Nothwendigkeit und von dem Weſen der Religion und der Sittlichkeit aus. Dem Abſoluten, behauptet er dort, kann kein anderes Sein, als das durch ſeinen Begriff beſtimmte zukommen, es iſt daher an ſich ſelbſt nur ideal. Gleich ewig aber mit ihm iſt die unter ihm ſtehende allgemeine Form, welche darin beſteht, daß es, ohne aus ſeiner Idealität herauszutreten, auch als das Reale iſt. Das ſelbſtändige Sich-Selbſt-Erkennen des ſchlechthin Idealen iſt eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität. Demnach wird ſich das Abſolute durch die Form in einem Gegenbild objectiv, welches zugleich

[1]) zu derſelben gehört, nächſt den beiden genannten Schriften, auch Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi, Tübingen, 1812, und: Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, herausgeg. von Schelling, 3 Hefte, 1813, worin Schelling's Antwort auf ein Schreiben Eſchenmayer's über die Abhandlung von der Freiheit.

es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt. Das Abſolute würde aber in dem Realen nicht wahrhaft objectiv, wenn es ihm nicht die Macht mittheilte, gleich ihm ſeine Idealität in Realität umzuwandeln und ſie in beſonderen Formen zu objectiviren. Dieſe beſonderen Formen ſind die Ideen. In Gott liegt nur der Grund der Ideen, der Grund des Abſoluten. Das Entſtehen der wirklichen endlichen Dinge kann nicht auf poſitive Weiſe aus dem Abſoluten abgeleitet werden. Von dem letzteren zu jenen gibt es keinen ſtetigen Uebergang. Vielmehr iſt der Urſprung des Sinnenfälligen lediglich als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit durch einen Sprung denkbar, er iſt in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten enthalten [1]).

587. Durch die ſtille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Weſenheit des Abſoluten in dem Objecte ſich abbildet und ihm einbildet, iſt auch dieſes gleich jenem in ſich ſelbſt abſolut. Das ausſchließend Eigenthümliche der Abſolutheit beſteht darin, daß ſie ihrem Gegenbilde mit dem Weſen von ihr ſelbſt auch die Selbſtändigkeit verleiht. Dieſes Inſichſelbſtſein, dieſe eigentliche und wahre Realität des erſten Angeſchauten iſt „Freiheit.“ Von der erſten Selbſtändigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erſcheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichſam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeſchauten Göttlichkeit iſt. Das Gegenbild als ein Abſolutes, welches mit dem erſten alle Eigenſchaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut, wenn es nicht in ſeiner Selbſtheit ſich ergreifen könnte, um als das andere Abſolute wahrhaft zu ſein. Aber es kann nicht als ſolches ſein, ohne eben hierdurch von dem wahren Abſoluten ſich zu trennen, von ihm abzufallen. Denn wahrhaft

---

[1]) Philoſ. u. Relig. S. 11—35.

in ſich ſelbſt und abſolut iſt es nur in der Selbſtobjectivirung des Abſoluten, das heißt, nur ſofern es in dieſem iſt. Dieſes ſein Verhältniß zum Abſoluten iſt das der Nothwendigkeit. Es iſt abſolut frei nur in der abſoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in ſeiner eignen Qualität als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit iſt, hört es auf, frei zu ſein, und verwickelt ſich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener abſoluten, alſo eine rein endliche iſt. Die Freiheit in ihrer Losſagung von der Nothwendigkeit iſt das wahre Nichts und kann eben deshalb auch nichts, als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, das heißt, die ſinnlichen und die wirklichen Dinge produciren, welche in der endloſen Reihe der Urſachen und Wirkungen ſich darſtellen. Die Möglichkeit dieſes Abfalls und hiermit auch dieſes Producirens liegt in der Freiheit, und inwiefern dieſe ein Ausfluß der Abſolutes erzeugenden Form der Abſolutheit iſt, in dem Abſoluten ſelbſt, welches daher nur durch und für ſich ſelbſt das Nichts der ſinnlichen Dinge producirt. Bloß bis zur Möglichkeit des realen Inſichſelbſtſeins reicht die Selbſtändigkeit, welche das andre Abſolute in der Selbſtbeſchauung des erſten, in der Form empfängt. Daher iſt der wirkliche Abfall, in welchem ſich die Ideen nach der Seite ihrer Selbſtheit von der Ur-Einheit losreißen, für das Abſolute ein bloßes Accidenz, wie auch für die Ideen ihrem Anſich oder ihrem Sein im Abſoluten nach. Das Producirende iſt immer die Idee, welche als beſtimmt, Endliches zu produciren und in ihm ſich anzuſchauen, die Seele iſt. Dasjenige, worin ſie ſich objectiv wird, iſt nur ein Scheinbild, welches lediglich im Bezug auf die Seele und auch auf dieſe nur, inſofern ſie von ihrem Urbild abgefallen, wirklich iſt. Dieſer Abfall iſt übrigens nicht minder zeitlos, wie die Abſolutheit ſelbſt und wie die Ideenwelt. Er iſt für das Abſolute und für das Urbild außerweſentlich, er verändert in beiden nichts, da das Gefallene ſich unmittelbar in das Nichts einführt und

in Anſehung des Urbilds und des Abſoluten wahrhaft Nichts und nur für ſich ſelbſt iſt. Das erſcheinende Univerſum hat in der That weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtſein iſt, das Nichtſein aber eben ſo wenig geworden, als nicht geworden ſein kann. Aus dem gleichen Grunde kann es weder begrenzt noch unbegrenzt ſein [1]).

588. Das Fürſichſein des Gegenbildes drückt ſich in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centrum unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, ſo iſt der Punct der äußerſten Entfernung von Gott, die Ichheit auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme in das Ideale, wo in der gefallnen Welt ſelbſt wieder die urbildliche ſich herſtellt, die Ideen verſöhnt werden und vermittelſt des ſittlichen Thuns, der Wiſſenſchaft und der Kunſt des Menſchen in die Zeitlichkeit ſich herablaſſen. Die große Abſicht des Univerſums und ſeiner Geſchichte iſt keine andere als die vollendete Verſöhnung und Wiederauflöſung in die Abſolutheit. Das Wiſſen iſt die Einbildung des Unendlichen in die Seele als Object oder als Endliches, welches hierdurch ſelbſtändig iſt und ſich wieder eben ſo verhält, wie das erſte Gegenbild der göttlichen Anſchauung ſich verhielt. Die Seele erhebt ſich in der Vernunft zur Ur-Einheit und wird derſelben gleich, während der Verſtand die gefallene Vernunft iſt. Hiermit iſt der Seele die Möglichkeit gegeben, einerſeits ganz in die Nichtabſolutheit zu fallen und in ſich ſelbſt zu ſein, andrerſeits ganz zur Abſolutheit emporzuſteigen und im Abſoluten zu ſein. Der Grund der Wirklichkeit des Einen oder des Andern liegt einzig in der Seele ſelbſt. Dieſes Verhältniß zwiſchen Möglichkeit und

---

[1]) l. c. S. 36—49.

Wirklichkeit iſt der Grund der Erſcheinung der Freiheit, welche unerklärbar iſt, weil hierin eben ihr Begriff beſteht, nur durch ſich ſelbſt beſtimmt zu ſein. Die empiriſche Nothwendigkeit iſt nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in welchen ſie ſich durch die Entfernung von dem Urbild begibt. Dagegen erhebt ſich die Seele in der Identität mit dem Unendlichen über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenſtrebt, zu derjenigen, welche die abſolute Freiheit ſelbſt iſt und in welcher auch das im Naturlauf hier als unabhängig von der Freiheit erſcheinende Reale in Harmonie mit ihr geſetzt iſt [1]).

589. Die Religion, inſofern durch ſie das ſchlechthin Ideale, die abſolute Identität, die nur in Gott iſt, vernommen, inſofern durch ſie in dieſer Identität das unabhängig von allem Handeln beſtehende Weſen des Handelns anerkannt wird, iſt der erſte Grund der Sittlichkeit. Demjenigen, welchem die Identität der Nothwendigkeit und der Freiheit nach ihrem indirecten Verhältniß zur Welt, jedoch in dieſem erhaben über die Welt erſcheint, ſtellt ſie ſich als Schickſal dar, deſſen Erkenntniß daher der erſte Schritt zur Sittlichkeit iſt. In dem Verhältniſſe der bewußten Verſöhnung mit ihr erkennt die Seele ſie als Vorſehung, nicht mehr wie von dem Geſichtspuncte der Erſcheinung aus als eine unbegriffene und unbegreifliche Identität, ſondern als Gott, deſſen Weſen dem geiſtigen Auge eben ſo unmittelbar durch ſich ſelbſt offenbar iſt, als das Licht dem ſinnlichen Auge. Die Realität Gottes iſt nicht ein Poſtulat, welches erſt durch die Sittlichkeit gemacht wird. Das Weſen Gottes und der Sittlichkeit iſt ein und daſſelbe Weſen, welches in ſeinen Handlungen ausdrücken eben ſo viel iſt, als das Weſen Gottes ausdrücken. Gott iſt das gleiche Anſich der

---

[1]) l. c. S. 41—57.

Nothwendigkeit und der Freiheit. Die Negation, durch welche der endlichen Seele die Nothwendigkeit als unabhängig von der Freiheit, als ihr entgegenſtehend erſcheint, verſchwindet in ihm. Er iſt aber nicht nur hinſichtlich der einzelnen Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der ſie dieſelbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, ſondern eben ſo auch im Bezug auf die Gattung das gleiche Weſen der Freiheit und der Nothwendigkeit. Daher iſt er das unmittelbare Anſich der Geſchichte, während er nur durch Vermittlung der Seele das Anſich der Natur iſt. Weil er nun die abſolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit iſt, welche nur im Ganzen, nicht im Einzelnen in der Geſchichte ausgedrückt ſein kann, ſo zeigt ſich die Geſchichte nur im Ganzen als eine ſucceſſiv ſich entfaltende Offenbarung Gottes. Die Geſchichte iſt ein im Geiſte Gottes gedichtetes Epos, deſſen zwei Hauptpartieen der Ausgang der Menſchheit von ihrem Centrum bis zur höchſten Entfernung von ihm, und die Rückkehr zu demſelben ſind. Die erſte Selbſtheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herrührende. Diejenige Selbſtheit und Abſolutheit aber, in welche ſie durch die Verſöhnung ſich einführen, iſt eine ſelbſtgegebene, ſo daß ſie in ihr als wahrhaft ſelbſtändige ſind, wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Die Ideen ſind hierdurch fähig geworden, als unabhängig exiſtirende wieder in der Abſolutheit zu ſein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geſchieht [1]).

590. Nachdem Schelling einige Jahre ſpäter ſich überzeugt hatte, daß er durch dieſe Mittheilungen, welche allerdings die erſten Andeutungen ſeiner eben ſo ſehr phantaſtiſch-als ſcholaſtiſch-ſpeculativen Auffaſſung der Geſchichte der

---

[1]) l. c. S. 57—64.

Menſchheit, und ſomit die erſten Schritte zu ſeinem gegenwärtigen Standort enthalten, noch keineswegs von den beſprochenen Gegenſtänden den Schleier gänzlich hinweggehoben, ſetzte er an die Stelle derſelben folgende nicht weniger phantaſiereiche und gleichfalls mehr den Charakter einer Dichtung, als den einer philoſophiſchen Gedankenentwicklung an ſich tragende Expoſitionen. Der früheren unverhohlen pantheiſtiſchen Erklärung ſeiner Naturphiloſophie, daß Gott weſentlich die Natur und umgekehrt die Natur Gott ſei, ſtellte er nunmehr die ſehr verſchiedene Behauptung entgegen: Gott trage die Natur als einen von ihm zu unterſcheidenden Grund ſeiner Exiſtenz in ſich und ſteige in ſeiner Entfaltung aus dieſem Grunde zu dem Charakter eines perſönlichen, der reinſten Intelligenz und Liebe theilhaften Weſens empor. Um den Widerſpruch zwiſchen dieſer Behauptung und jener älteren Annahme zu verdecken, erklärte er nunmehr, dies ſei nur ein beſtimmter und beſonderer von ihm aufgezeigter Standpunct ſeines Syſtems, auf welchem der Begriff der Indifferenz der einzige von dem Abſoluten mögliche ſei. Wenn man dieſen Standpunct allgemein nehme, ſo werde das Ganze entſtellt; dann folge freilich, daß die Perſönlichkeit des höchſten Weſens in ſeinem Syſtem aufgehoben werde. Aber dies ſei durchaus nicht der Fall, vielmehr glaube er in der Abhandlung über das Weſen der menſchlichen Freiheit den erſten deutlichen Begriff von der göttlichen Perſönlichkeit ausgeſprochen zu haben. Zwar ſei das Erkennen der abſoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen auch ein Erkennen Gottes inſofern, inwiefern das Weſen der abſoluten Identität implicite Gott, oder genauer zu reden, daſſelbe Weſen ſei, welches zum perſönlichen Gott ſich verkläre. Jedoch dürfe es nicht ein Wiſſen oder Erkennen des perſönlichen Gottes heißen. Ausdrücklich habe er in der genannten Abhandlung das Gegentheil hiervon ausgeſprochen. Er ſetze Gott als das Erſte und als das

Letzte, als das A und als das O. Als das Erſte ſei Gott nicht, was er als das Letzte ſei, inwiefern er bloß als O Gott im engeren Sinne ſei, könne er nicht als A Gott in dem nämlichen Sinne, noch, auf das ſtrengſte genommen, Gott überhaupt genannt werden, es wäre denn, man ſagte ausdrücklich „der unentfaltete Gott,“ da er als O der entfaltete Gott ſei [1]). — Vernehmen wir nach dieſen vorbereitenden Andeutungen die merkwürdigen Aufſchlüſſe, welche uns Schelling über dieſe Gottesentfaltung und über den hiermit auf das engſte nach ſeiner Anſicht verbundenen Urſprung und Charakter der menſchlichen Willensfreiheit und der moraliſchen und religiöſen Verhältniſſe der Menſchheit mit ſichtbarer Benutzung der Jacob-Böhme'ſchen Weisheit und Lehrweiſe gibt.

591. Nichts, ſo behauptet Schelling in der dogmatiſtiſchen, mit unbewieſenen höchſten Lehrſätzen von vorn herein beginnenden und auf ihrer Grundlage fortraiſonnirenden Weiſe dieſer Betrachtungen, iſt vor oder außer Gott, und folglich muß Gott den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt enthalten, der aber kein bloßer Begriff, ſondern nur etwas Reelles ſein kann. Dieſer Grund iſt „die Natur in Gott,“ ein zwar von ihm unterſchiedenes, jedoch unzertrennliches Weſen. Analogiſch kann dieſes Verhältniß durch das zwiſchen der Schwerkraft und dem Licht erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Lichte her als deſſen ewig dunkler Grund, der ſelbſt nicht actuell iſt, und ſie entflieht in die Nacht, indem das Licht, das Exiſtirende, aufgeht. Eben ſo geht jenes Weſen auf der einen Seite dem exiſtirenden Gott vorher, auf der anderen Seite iſt dieſer das Vorangehende und Bedingende, indem der Grund nicht der Grund

---

[1]) Denkmal d. Schrift v. d. göttl. Dingen S. 112 u. 113. Philoſ. Schriften S. 505.

ſein könnte, wenn nicht Gott als das Begründete wirklich exiſtirte. Zu der angegebenen Unterſcheidung führt auch die Betrachtung, wenn ſie von den abhängigen Dingen ausgeht. Es iſt gewiß, daß der Natur der Dinge einzig der Begriff des Werdens angemeſſen iſt. Aber in dem exiſtirenden Gott können ſie nicht entſtehen, indem ſie von ihm unendlich verſchieden ſind. Jedoch iſt auch nicht möglich, daß etwas außer Gott ſei. Hier tritt alſo ein Widerſpruch hervor, welcher nur dadurch aufzulöſen iſt, daß die Dinge ihren Grund in demjenigen haben, was in Gott ſelbſt nicht „Er Selbſt,“ ſondern was in ihm der „Grund ſeiner Exiſtenz“ iſt [1]).

592. Die erſte Regung des göttlichen Daſeins in dem anfänglich dunklen, der Intelligenz entbehrenden Grund iſt

---

[1]) Ueber d. Weſen d. menſchl. Freiheit in den philoſ. Schriften S. 431 u. 432. Wollen wir uns, bemerkt dort Schelling zur Erläuterung des Begriffes dieſes Grundes, dies Weſen auf menſchliche Weiſe näher anſchaulich machen, ſo können wir es folgendermaßen uns vorſtellen. Es iſt die Sehnſucht, welche das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären. Dieſe Sehnſucht iſt nicht das Eine ſelbſt, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, alſo die unergründliche Einheit gebären; inſofern iſt in ihr ſelbſt noch nicht die Einheit. Indem ſie Gott gebären will, iſt ſie für ſich betrachtet auch Wille, aber Wille, in welchem kein Verſtand iſt. Sie iſt ein nicht ſelbſtändiger und vollkommener Wille, da der Verſtand eigentlich der Wille in dem Willen iſt. Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichen Sinne der Verſtand geboren. Die urſprüngliche Sehnſucht richtet ſich auf den Verſtand, den ſie noch nicht erkennt, wie wir auch in unſerem Sehnen nach unbekanntem, namenloſem Gut verlangen, und ſie bewegt ſich ahnend, als ein wogendes, wallendes Meer, nach einem dunklen ungewiſſen Geſetz, unvermögend, etwas Dauerndes für ſich zu bilden.

eine urſprüngliche Sehnſucht, die geordnete Welt und den göttlichen Verſtand hervorzubringen. Ihr entſprechend erzeugt ſich in dem noch unentfalteten Gott eine „innere reflexive Vorſtellung," welche das Erſte iſt, worin Gott zur Exiſtenz ſich zu entfalten und ſich zu verwirklichen beginnt [1]). Dieſe Vorſtellung iſt der „Verſtand," und in dem Sinn, in welchem man ſagt, „das Wort eines Räthſels," iſt ſie das Wort jener Sehnſucht. Die erſte Wirkung des Verſtandes in der anfänglichen Natur iſt die „Scheidung der Kräfte." Da nämlich dieſe Natur nichts Anderes, als der ewige Grund zur Exiſtenz Gottes iſt, ſo muß ſie deshalb das Weſen Gottes, obgleich eingehüllt und verborgen, gleichſam als einen in dem Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick, in ſich enthalten. Von dem Verſtand in Anſpruch genommen ſtrebt jetzt die Sehnſucht, den in ſich ergriffenen Lebensblick zu bewahren und ſich in ſich ſelbſt zu verſchließen, damit immer ein Grund bleibe. Der Verſtand dagegen, als das in die anfängliche Natur geſetzte Licht, regt die in ſich ſelbſt zurückſtrebende Sehnſucht zur Sonderung der Kräfte und zum Aufgeben der Finſterniß an. Hierbei zieht er aus dem Dunkel die verhüllte Einheit, die Idee, den verborgenen Lichtblick hervor, und ſo entſteht auf ſolche Art zuerſt etwas „Begreifliches und Einzelnes." Die getrennten, jedoch nicht völlig auseinandergetretenen Kräfte ſind der „Stoff," woraus nachher der „Leib" geſtaltet wird, und das lebendige Band, welches aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunct der Kräfte, bei der Scheidung entſteht, iſt die „Seele." Durch den urſprünglichen Verſtand wird alſo die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grund als Inneres emporgehoben. Deshalb bleibt ſie von ihm unabhängig, bleibt ein beſonders und für ſich beſtehen-

[1]) Sie iſt, fügt Schelling hinzu, im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott ſelbſt.

des Weſen. Vermöge des Widerſtrebens der Sehnſucht gegen die von Seiten des Verſtandes erfolgende Erregung, welches zur vollkommenen Geburt der Dinge durchaus erforderlich iſt, löſt ſich das innerſte Band der Kräfte nur in einer ſtufenweiſe geſchehenden Entfaltung. Mit jedem Fortſchritte derſelben gelangt eine neue Gattung von Geſchöpfen zum Daſein, deren Seele um ſo vollkommener ſein muß, je mehr ſie dasjenige, was in den anderen Weſen noch ungeſchieden iſt, geſondert enthalten [1]).

593. Jedes der auf die angegebene Art hervorgebrachten Individuen trägt in ſich ein doppeltes Princip, welches jedoch eigentlich nur eins und daſſelbe iſt, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das eine iſt dasjenige, wodurch ſie von Gott getrennt ſind und in dem bloßen Grunde ſich befinden. Aber der Proceß der Schöpfung iſt lediglich auf eine innere Verwandlung des anfänglich finſteren Princips in das Licht gerichtet. Sonach iſt das ſeiner Natur nach dunkle eben dasjenige, welches in Licht verklärt wird, und beide Principien ſind, obgleich nur in einem beſtimmten Grad, in jedem Naturweſen Eins. Das aus dem Grunde ſtammende finſtre iſt der „Eigenwille des Geſchöpfes.“ Wo dieſer noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Lichte, mit dem Principe des Verſtandes, erhoben worden, zeigt er ſich als „blinder Wille,“ als bloße „Sucht oder Begierde.“ Ihm ſteht der Verſtand als Univerſalwille entgegen und unterwirft ihn ſich in den Geſchöpfen als ein bloßes Werkzeug. Endlich aber durch fortſchreitende Umwandlung und Scheidung der Kräfte wird in einem Einzelweſen der innerſte und tiefſte Punct der anfänglichen Dunkelheit durchaus in Licht verklärt. Zwar iſt der Wille dieſes Weſens, weil es ein einzelnes iſt, ebenfalls ein Particularwille, an

[1]) l. c. S. 433—436.

ſich aber, in der Eigenſchaft des Mittelpunctes der übrigen Particularwillen, ſtimmt er mit dem Urwillen oder dem Verſtand überein, und aus Beiden wird jetzt ein harmoniſches Ganzes. Dieſe Erhebung des tiefſten Centrums in das Licht erfolgt in keinem der uns ſichtbaren Geſchöpfe, außer in dem Menſchen. In ihm iſt die ganze Macht des finſteren Principes und die ganze Kraft des Lichtes vereinigt. Er hat dadurch, daß er aus dem Grund entſpringt und creatürlich iſt, ein rückſichtlich auf Gott unabhängiges Princip in ſich. Aber vermöge der Verklärung deſſelben, welches deſſenungeachtet nicht aufhört, dem Grunde nach dunkel zu ſein, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, „der Geiſt.“ Zwar wohnen in allen Dingen die beiden Principien, jedoch ohne völlige Einſtimmung wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grund Erhobenen. Erſt in dem Menſchen wird das in allen anderen Gattungen der Geſchöpfe noch zurückgehaltene und unvollſtändige Wort völlig ausgeſprochen. In dieſem ausgeſprochenen Worte manifeſtirt ſich der Geiſt, offenbart ſich Gott als wirklich exiſtirend. Wäre aber in dem Menſchengeiſte die Identität beider Principien eben ſo unauflöslich, als in Gott, ſo würde kein Unterſchied zwiſchen Beiden ſein, und Gott als Geiſt nicht offenbar werden. Folglich muß diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich iſt, in dem Menſchen trennbar ſein. Hierin beſteht die „Möglichkeit des Guten und des Böſen [1].“

594. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Menſch von Gott geſchieden wird, iſt die „Selbſtheit in ihm.“ Durch ihre Einheit mit dem idealen Principe wird ſie zum Geiſt und macht ſeine Perſönlichkeit aus. Als Geiſt iſt die Selbſtheit aus dem „Creatürlichen“ in das „Uebercreatürliche“ gehoben, iſt ſie der Wille,

---

[1]) l. c. S. 436—438.

welcher ſich ſelbſt in der völligen Freiheit erblickt, und nicht mehr ein Werkzeug des in der Natur ſchaffenden Univerſalwillens, ſondern über und außer aller Natur iſt. Sie kann ſich daher auch von dem Lichte trennen und ſtreben, dasjenige, was ſie nur in der Identität mit dem Univerſalwillen iſt, als Particularwille zu ſein. Der menſchliche Wille iſt als ein Band lebendiger Kräfte anzuſehen. So lange er ſelbſt in ſeiner Einheit mit dem Univerſalwillen beharrt, beſtehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewichte. Kaum aber iſt er aus dem Centrum, aus der ihm zukommenden Stelle, gewichen, ſo gerathen ſie in Unordnung. Es herrſcht nunmehr ein bloßer Particularwille, der ſie nicht mehr unter ſich zu vereinigen vermag und daher trachten muß, aus den zerſtreuten und einander widerſtreitenden, aus dem empörten Heer der Begierden und Lüſte, ein eigenes und beſonderes Leben zu geſtalten, welches inſofern möglich iſt, als ſelbſt in dem Böſen das erſte Verknüpfende der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbeſteht. Jedoch kann dies kein wahres Leben ſein, welches durchaus nur auf dem urſprünglichen Verhältniſſe beruht. Jenes Leben iſt zwar ein eigenes, aber ein falſches, der Lüge geweihtes, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß [1]).

---

[1]) l. c. S. 438—441. Das treffendſte Gleichniß — fügt Schelling hinzu — bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Böſen oder der Sünde iſt. Univerſalkrankheit findet nie Statt, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes ſich aufthun. Sie entſteht, wenn das irritable Princip, welches in der Stille der Tiefe als das innerſte Band der Kräfte walten ſollte, ſich ſelbſt actuirt, wenn der aufgereizte Archäus ſeine ruhige Wohnung im Centrum verläßt, und in den Umkreis tritt. Auch die Particularkrankheit entſteht bloß dadurch, daß das-

595. Durch dieſe Betrachtungen meint Schelling den Begriff und die Möglichkeit des Böſen aus den erſten Gründen hergeleitet und das allgemeine Fundament dieſer Lehre aufgedeckt zu haben. Aber mit der Möglichkeit, bemerkt er, iſt noch nicht die Wirklichkeit des Böſen gegeben. Die letztere bietet den wichtigſten Gegenſtand der Unterſuchung dar, und zwar kommt hier die Frage in Betracht, woher die „univerſelle Wirkſamkeit“ des Böſen rühre, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Nun haben wir gefunden, daß Gott ſelbſt als Intelligenz oder Geiſt eines Grundes bedarf, um ſein zu können, nur daß dieſer nicht außer ihm, ſondern in ihm liegt, daß Gott in ſich eine Natur hat, welche zwar zu ihm ſelbſt gehörig, aber doch von ihm verſchieden iſt. Hiernach gibt es zwei verſchiedene Willen, den Willen der göttlichen Intelligenz oder Liebe, und den Willen des Grundes, deren jeder für ſich iſt. Jener kann dieſen nicht unterdrücken und aufheben, weil er ſonſt ſich ſelbſt widerſtreben müßte. Der Grund muß wirken, damit die Liebe ſein könne, und er muß unabhängig von ihr thätig ſein, damit ſie real exiſtire. Ein ſolches Wirkenlaſſen des Grundes iſt der einzig denkbare Begriff der „Zulaſſung,“ welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menſchen völlig unſtatthaft iſt. Demzufolge wird durch den Willen des Grundes gleich in der erſten Schöpfung der Eigenwille der Geſchöpfe mit erregt, damit, wenn nun der Geiſt als Wille der Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, darin er ſich verwirklichen könne. Der Anblick der ganzen Natur überzeugt uns von dieſer geſchehenen Erregung, durch welche alles Leben erſt den letzten Grad der Schärfe und der Beſtimmtheit erlangt

---

jenige, was ſeine Freiheit oder ſein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für ſich zu ſein ſtrebt.

hat. Das Irrationale und Zufällige, welches in der Formation der Weſen, beſonders der organiſchen, mit dem Nothwendigen ſich verbunden zeigt, beweiſet, daß es nicht bloß eine geometriſche Nothwendigkeit iſt, die hier gewirkt hat, ſondern daß Freiheit, Geiſt und Eigenwille mit im Spiele waren. Es finden ſich in der Natur zufällige Beſtimmungen, die nur aus einer gleich in der erſten Schöpfung geſchehenen Erregung des irrationalen oder finſteren Princips der Creatur, nur aus activirter Selbſtheit erklärlich ſind. Daß alle organiſche Weſen der Auflöſung entgegengehen, kann durchaus als keine urſprüngliche Nothwendigkeit erſcheinen. Das Band der Kräfte, welche das Leben ausmachen, könnte ſeiner Natur nach eben ſo wohl unauflöslich ſein, und wenn irgend etwas, ſcheint ein Geſchöpf, welches das fehlerhaft Gewordene in ſich durch eigene Kräfte wieder ergänzt, dazu beſtimmt, ein perpetuum mobile zu ſein. Jedoch kündigt ſich das Böſe in der Natur nur mittelbar durch ſeine Wirkungen an, und erſt am Ziele der Natur, im Reiche des Geiſtigen, tritt es in ſeiner unmittelbaren Erſcheinung hervor[1].

596. Wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts Anderes, als die Geburt des Lichtes iſt, das finſtere Princip zum Grunde liegen mußte, damit das Licht aus ihm, als aus dem bloßen Möglichſein, zum Wirklichſein erhoben werden konnte, eben ſo muß es einen anderen Grund der Geburt des Geiſtes, und daher ein zweites Princip der Finſterniß geben, welches zu jenem Principe ſich verhält, wie der Geiſt zum Lichte. Dieſes iſt der in der Schöpfung durch Erregung des finſteren Naturgrundes erweckte Geiſt des Böſen, welchem der Geiſt der Liebe ſeine Wirkſamkeit entgegenſetzt. Die Selbſtheit hat in dem Böſen das Wort ſich eigen gemacht und erſcheint darum als ein höherer Grund

1) l. c. S. 451—456.

der Finſterniß. Deshalb muß das im Gegenſatze mit dem Böſen in die Welt geſprochene Wort die „Menſchheit“ oder „Selbſtheit“ annehmen und „perſönlich“ werden. Dies geſchieht allein durch die „Offenbarung“ im beſtimmteſten Sinne dieſes Wortes. Denn die Offenbarung des Geiſtes erfolgt in den nämlichen Stufen, wie in der Natur die Manifeſtation des Lichtes, und demnach iſt auch für ſie der höchſte Gipfel der Menſch, aber der „urbildliche und göttliche Menſch,“ derjenige, der im Anfange bei Gott war, und in welchem alle andere Dinge und das Menſchengeſchlecht ſelbſt geſchaffen ſind. Die Geburt des Geiſtes iſt das Reich der Geſchichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur iſt. In beiden Reichen finden ſich die nämlichen Perioden der Schöpfung, und das eine iſt des anderen Gleichniß und Erklärung. Daſſelbe Princip, welches bei der Schöpfung der ſinnenfälligen Welt den Grund ausmachte, zeigt ſich in der Geſchichte als der Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt entwickelt wird. Wie jener ewig nur Grund iſt, ohne ſelbſt zu exiſtiren, ſo kann auch das Böſe nie zur Verwirklichung gelangen, ſondern es dient bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigene Kraft ſich herausbilde und damit ein durch ſeinen Grund von Gott Unabhängiges und Geſchiedenes in Gott ſei, worin dieſer ſich ſelbſt habe und erkenne [1]).

597. Demgemäß unterſcheiden ſich auf folgende Weiſe die Hauptperioden oder die „Weltalter“ im Reiche der Geſchichte. Anfangs blieb das Böſe im Grunde verborgen. Dem Zeitalter der Schuld und Sünde ging eine Zeit der Unſchuld oder der Bewußtloſigkeit in Hinſicht des Moraliſchen voran. Der Geiſt der Liebe gab ſich noch nicht kund. Gott empfand aber den Willen des dunklen Principes als

[1]) l. c. S. 456 — 458.

den Willen zu ſeiner eigenen Offenbarung, und erkannte nach ſeiner Vorſehung, daß ein von ihm, als dem Geiſt, unabhängiger Grund ſeiner eigenen Exiſtenz vorhanden ſein müſſe. Deshalb ließ er denſelben in ſeiner Unabhängigkeit wirken, oder, mit anderen Worten, Gott äußerte ſich nur nach ſeiner Natur, und nicht ſeinem Herzen oder ſeiner Liebe gemäß. In dem Grunde war das ganze göttliche Weſen, nur nicht als Einheit, enthalten, weshalb es nur „einzelne göttliche Weſen" ſein konnten, welche in dieſem ſeinem Für-Sich-Wirken walteten. Auf ſolche Weiſe begann das Reich der Geſchichte mit dem „goldenen Weltalter," von welchem dem jetzigen Menſchengeſchlechte nur in der Sage eine ſchwache Erinnerung geblieben iſt, einem Zeitalter der ſeligen Unentſchiedenheit, da weder Gutes, noch Böſes exiſtirte. Hierauf folgte die Zeit der „waltenden Götter und Heroen" und der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für ſich vermochte. Damals kam den Menſchen der Verſtand und die Weisheit allein „aus der Tiefe." Durch die Macht von Orakeln, welche aus der Erde emporgeſtiegen waren, ward ihr Leben geleitet und gebildet. Die göttlichen Kräfte des Grundes herrſchten ſämmtlich auf der Erde, und ſaßen als mächtige Fürſten auf ſicheren Thronen. Die Natur verherrlichte ſich auf das höchſte in der ſichtbaren Schönheit der Götter und in dem Glanze der Künſte und Wiſſenſchaften. Zuletzt trat während dieſer Periode das in dem Grunde wirkende Princip als „welteroberndes" hervor, um ſich Alles zu unterwerfen und ein feſtes und dauerndes Weltreich zu gründen [1]).

598. Aber das Weſen des Grundes konnte für ſich allein die wahre und vollkommene Einheit nicht erzeugen. Daher mußte die Zeit herbeikommen, wo jene ganze Herr-

[1]) l. c. S. 458—459.

lichkeit ſich wieder auflöſte und zerfiel. Bevor noch der gänzliche Verfall eintrat, nahmen die bisher waltenden Mächte die Natur böſer Geiſter an, auf gleiche Weiſe, wie die Kräfte, welche zur Zeit der Geſundheit wohlthätige Schutzgeiſter des leiblichen Lebens waren, bei bevorſtehender Auflöſung deſſelben in einen bösartigen und giftigen Charakter übergehen. Der Glaube an die Götter verſchwand, und eine falſche Magie, welche durch Beſchwörungen und theurgiſche Formeln wirkte, ſtrebte die entfliehenden zurückzurufen und die ſchädlichen Dämonen zu beſänftigen. Indem der Grund das nahende Licht des Geiſtes vorherempfand, ſo ſetzte er alle ſeine Kräfte in eine demſelben entgegenſtehende Richtung und Bewegung, um ihm in vollem Widerſtreite zu begegnen. Da wurde der Zeitpunct, wo das Böſe ganz entſchieden hervortrat, der Moment der Geburt des höheren Geiſteslichtes, welches vom Anbeginn in der Welt war, aber von der für ſich wirkenden Finſterniß nicht begriffen, und in einer bis dahin eingeſchränkten und verſchloſſenen Offenbarung. Dieſes Licht erſchien, um dem perſönlichen und geiſtigen Böſen entgegenzutreten, ebenfalls in perſönlicher, menſchlicher Geſtalt, und als „Mittler.“ Gott mußte Menſch werden, damit der Menſch wieder zu Gott gelange, und auf dieſe Weiſe wurde die Beziehung des Grundes und der Schöpfung auf Gott wiederhergeſtellt. Hierdurch wurde die Möglichkeit der „Heilung“ oder des „Heiles“ gegeben. Der Anfang deſſelben war ein Zuſtand des Hellſehens, welcher durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menſchen als hierzu auserwählte Organe fiel, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämoniſchen entgegenwirkten und die beſänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte widerſtrebte. Endlich trat die Kriſis in der Wanderung der Völker ein, welche den Grund der alten Welt überſtrömten, wie einſt die Waſſer des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine

zweite Schöpfung möglich zu machen. Es erfolgte eine neue Scheidung der Völker und der Zungen. Ein neues Reich begann, in welchem das lebendige Wort als ein feſter und beſtändiger Mittelpunct in dem Kampfe gegen das intellectuelle Chaos daſteht, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit zwiſchen dem Guten und dem Böſen geführt wird. Durch dieſen Streit offenbart ſich Gott als Geiſt, als ein im Unterſchiede von dem Grunde wirklich exiſtirendes Weſen [1]).

599. In der urſprünglichen Schöpfung iſt der Menſch, wie gezeigt worden, ein unentſchiedenes Weſen. Nur er ſelbſt kann ſich entſcheiden, aber dieſe Entſcheidung liegt jenſeits aller Zeit und fällt daher mit der erſten Schöpfung, wenn gleich als eine von ihr verſchiedene That, zuſammen. Die That, wodurch das Leben des Menſchen in der Zeit beſtimmt wird, geht durch die Zeit, unergriffen von ihr, als eine der Natur nach ewige hindurch. Kraft ihrer reicht das Leben des Menſchen bis an den Anfang der Schöpfung, und ſteht der Menſch außerhalb der Reihe des Erſchaffenen als frei und ſelbſt als ewiger Anfang da. In dem Bewußtſein, inſofern es ein bloßes Selbſterfaſſen und nur idealiſch iſt, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da ſie ihm vorangeht, es erſt macht. Aber ſie iſt dennoch keine That, von welcher dem Menſchen überhaupt kein Bewußtſein geblieben wäre. Denn derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entſchuldigen, ſagt: ſo bin ich nun einmal, iſt ſich doch wohl bewußt, daß er durch ſeine Schuld ſo iſt, ſo ſehr er auch darin Recht hat, daß es ihm unmöglich geweſen, anders zu handeln. Die allgemeine Beurtheilung, daß ein ſeinem Urſprunge nach ganz bewußloſer und ſogar unwiderſteh-

---

[1]) l. c. S. 459—461.

licher Hang zum Böſen eine Wirkung der Freiheit iſt, weiſet auf eine That und alſo auf ein Leben vor dieſem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit iſt. In der Schöpfung findet der höchſte Zuſammenklang Statt. Nichts iſt ſo getrennt und nach einander, wie wir es darſtellen müſſen, ſondern im Früheren wirkt auch ſchon das Spätere mit, und Alles geſchieht in einem magiſchen Schlage zugleich. Deshalb hat der Menſch, welcher hiernieden entſchieden und beſtimmt erſcheint, in der erſten Schöpfung ſich in beſtimmter Geſtalt ergriffen, und wird als ein ſolcher geboren, wie er von Ewigkeit iſt, indem durch jene That ſogar die Art und Beſchaffenheit ſeiner Corporiſation beſtimmt iſt. Nachdem einmal in der Schöpfung durch die Rückwirkung des Grundes der Offenbarung das Böſe allgemein erregt worden iſt, ſo hat das Menſchengeſchlecht von Ewigkeit her zur Eigenheit und Selbſtſucht ſich gewandt. Alle Menſchen werden mit dem anhangenden finſteren Principe des Böſen geboren, wenn gleich das letztere erſt durch das Eintreten des Gegenſatzes zum Selbſtbewußtſein erhoben wird. Nur aus dieſem Princip kann, und zwar durch göttliche Verwandlung, das ſittlich Gute herausgebildet werden. Das urſprüngliche Böſe in uns, welches bloß derjenige in Abrede ziehen kann, welcher den Menſchen in ſich und außer ſich höchſt oberflächlich kennen gelernt hat, iſt zwar in Bezug auf das jetzige empiriſche Leben von unſerer Freiheit ganz unabhängig, jedoch ſeinem Urſprunge nach unſere eigene That, und darum allein die „urſprüngliche Sünde.“ Als einziger Grund könnte gegen die aufgeſtellte Anſicht angeführt werden, daß ſie jede Umwendung des Menſchen vom Böſen zum Guten, und umgekehrt, für dieſes Leben wenigſtens abſchneide. Allein es ſei nun, daß durch menſchliche oder durch göttliche Hülfe die Umwandlung zum Guten in uns zu Stande gebracht wird, zu der wir ohne Unterſtützung

nicht fähig ſind, ſo liegt doch dies, daß wir dem guten Geiſte jene Einwirkung verſtatten und ihm nicht geradezu uns verſchließen, ebenfalls ſchon in jener anfänglichen Handlung, in Folge deren wir unſere beſtimmte Eigenthümlichkeit beſitzen. Wenn daher in einem Menſchen jene Umwandlung noch nicht vor ſich gegangen, aber auch das gute Princip noch nicht völlig erſtorben iſt, ſo hört die innere Stimme ſeines eigenen, rückſichtlich auf das, was er jetzt iſt, beſſeren Weſens nie auf, ihn zu der Sinnesänderung aufzufodern. Erſt durch die wirkliche, entſchiedene Umwendung erlangt er den Frieden in ſeinem Innern, und findet ſich mit ſeinem Schutzgeiſte verſöhnt. Im ſtrengſten Sinne iſt es wahr, daß nicht der Menſch ſelbſt, ſondern entweder der gute oder der böſe Geiſt in ihm handelt. Dennoch thut dies ſeiner Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das In-Uns-Handeln-Laſſen des guten oder des böſen Principes iſt die Folge der intelligibeln That, durch welche unſer Weſen und Leben beſtimmt iſt [1]).

600. Noch bleibt die Frage übrig, wie Gott zu ſeiner Offenbarung als ſittliches Weſen ſich verhalte, ob dieſelbe eine mit blinder Nothwendigkeit erfolgende Thatſache, oder eine freie und bewußte Handlung ſei, und inwiefern Gott, wenn er ſie beabſichtigt, auch das Böſe gewollt habe. Für die Entſcheidung dieſes Punctes müſſen wir deſſen gedenken, daß Gott als eine lebendige Einheit von Kräften anzuerkennen iſt. Perſönlichkeit überhaupt beruht auf der Verbindung eines Selbſtändigen mit einer von ihm unabhängigen Grundlage, welche beide ſich ganz durchdringen und nur Ein Weſen ausmachen. Hiernach iſt Gott durch den Zuſammenhang ſeines idealen Principes mit dem Grunde deſſelben, da die Baſis und das Exiſtirende zu einer abſoluten Exiſtenz

[1]) l. c. S. 468 — 473.

nothwendig in ihm ſich vereinigen, die höchſte Perſönlichkeit. Gleichfalls beſteht in der lebendigen Einheit des idealen und des natürlichen Principes der Geiſt, und Gott, als das vollkommene Band von Beiden, iſt im höchſten Sinne des Wortes Geiſt. Weil aber in Gott ein unabhängiger Grund von Realität ſich findet, und weil daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbſtoffenbarung in ihm ſind, ſo muß auch ſeine Freiheit in Beziehung auf beide erwogen werden. Der erſte Anfang zur Schöpfung iſt, wie wir oben geſehen haben, die Sehnſucht des Einen, ſich ſelbſt zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite iſt der Wille der Liebe, durch welchen das Wort in die Natur ausgeſprochen wird und wodurch Gott ſich erſt perſönlich macht. Demzufolge kann jener Wille nicht in demjenigen Sinne frei ſein, in welchem dieſer es iſt. Jener iſt kein bewußter, mit Reflexion verbundener, jedoch auch kein völlig bewußtloſer, der nach blinder, mechaniſcher Nothwendigkeit ſich bewegte, ſondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Luſt, und am eheſten dem ſchönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, welche ſich zu entfalten ſtrebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich ſind und nicht unterlaſſen werden können, ohne daß ſie doch in ihnen ſich gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber iſt der Wille der Liebe, und die aus ihm folgende Offenbarung iſt Handlung und That. Auch die Frage, ob die That der göttlichen Selbſtoffenbarung in dem Grade frei geweſen ſei, daß alle ihre Folgen in Gott vorhergeſehen worden, erhält nothwendig Bejahung. Denn der Wille zur Offenbarung würde kein lebendiger ſein, wenn ihm nicht ein anderer, ein auf das Innere des Weſens zurückgehender Wille entgegenſtände. Bei dieſem An-Sich-Halten entſteht ein reflexives Bild alles deſſen, was in dem Weſen eingewickelt ruht, in welchem Bilde Gott ſich ideal verwirklicht, oder, was daſſelbe iſt, ſich in ſeiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß alſo doch, da eine dem Wil-

len zur Manifeſtation entgegenſtrebende Richtung in Gott ſich findet, die Liebe und die Güte oder der Hang zur Mittheilung ſeiner ſelbſt [1]) das Ueberwiegende ſein, damit eine Offenbarung Staat finde, und durch dies Verhältniß wird eigentlich erſt ihr Begriff, als einer bewußten und ſittlich freien That vollendet. Die Erregung des Eigenwillens geſchieht nur, damit die Liebe im Menſchen einen Stoff oder einen Gegenſatz erhalte, in welchem ſie ſich verwirkliche. Aber auch dieſe Erregung erfolgt keineswegs nach dem freien Willen Gottes, da Gott in dem Grunde nicht nach ſeinem Willen oder Herzen, ſondern nur gemäß der Nothwendigkeit ſeiner Eigenſchaften thätig iſt. Wer deshalb behauptet, Gott ſelbſt habe das Böſe gewollt, müßte den Grund dieſer Behauptung in der That der Schöpfung ſuchen. Allein dadurch, daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung brachte und ſeine ewige Einheit in die Natur ausſprach, wirkte er vielmehr wider die Finſterniß und ſetzte der regelloſen Bewegung des verſtandloſen Principes das Wort als ein beſtändiges Centrum und eine ewige Leuchte entgegen. Bei der Schöpfung ward unmittelbar nur die Geburt des Lichtes und des Guten gewollt. Das Böſe kam hierbei weder als Mittel, noch als Bedingung der möglichſt großen Vollkommenheit der Welt, weder als Object eines göttlichen Rathſchluſſes, noch als der Gegenſtand einer Erlaubniß in Berückſichtigung [2]).

601. Die Endabſicht der Schöpfung ließ ſich nicht unmittelbar auf der Stelle erreichen, und das Vollkommene konnte nicht gleich von Anfang an exiſtiren. Aber alles Böſe nimmt einſt ein Ende. Gott iſt ein Leben, und nicht bloß ein Sein. Jedes Leben hat ein Schickſal, und iſt dem Wer-

---

[1]) das communicativum sui.

[2]) l. c. S. 480—492.

den und Leiden unterthan. Dieſem alſo hat auch Gott frei⸗willig ſich unterworfen, und zwar ſchon damals, als er zuerſt, um perſönlich zu werden, die Lichtwelt und die finſtere Welt von einander abſonderte. Ohne den Begriff eines menſch⸗lich leidenden Gottes, welcher den Myſterien und den gei⸗ſtigen Religionen der Vorzeit insgeſammt angehört, bleibt die ganze Geſchichte unbegreiflich. Auch die heilige Schrift unterſcheidet Perioden der Offenbarung. Sie ſetzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem ſein, da er alſo ganz verwirklicht ſein werde. Die erſte Periode der Schöpfung iſt, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichtes. Das Licht oder das ideale Princip iſt, als ewiger Ge⸗genſatz gegen das finſtere Princip, das ſchaffende Wort, wel⸗ches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtſein er⸗löſt und es aus dem Möglichſein zum Wirklichſein hervor⸗ruft. Ueber dem Worte geht der Geiſt auf. Er iſt das erſte Weſen, welches die finſtere Welt und die Lichtwelt ver⸗einigt, und beide Principien zum Zwecke der Erreichung ſei⸗ner Exiſtenz und Perſönlichkeit ſich unterordnet. Dieſer Einheit widerſtreitet nun zwar der Grund und behauptet die anfängliche Zweiheit, aber dies gereicht lediglich zu einer im⸗mer höheren Steigerung des Guten und einer endlichen Tren⸗nung deſſelben von dem Böſen. Der Wille des Grundes muß in ſeiner Freiheit bleiben, bis daß Alles erfüllt, Alles realiſirt ſein wird. Wenn er früher unterworfen würde, ſo bliebe das Gute ſammt dem Böſen in ihm verborgen. Aber das Gute ſoll aus dem Dunkel zur Realität erhoben wer⸗den, um mit Gott unvergänglich zu leben, während das Böſe von dem Guten getrennt und auf ewig in das Nichtſein ver⸗ſtoßen wird. Durch die Wirkſamkeit des Grundes in ſeiner Freiheit wird alſo die Scheidung des Guten und des Böſen, und eben damit die vollkommene Verwirklichung Gottes her⸗vorgebracht [1]).

---

[1]) l. c. S. 493—495.

3). Die negative und die poſitive Philoſophie.

602. Den Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit ſollte nach dem Verſprechen [1]) Schelling's eine Reihe anderer folgen, in denen er das Ganze des ideellen Theiles ſeiner Philoſophie allmählig darſtellen wollte. Allein er hat dieſes Verſprechen eben ſo wenig, wie ſo manche andre literariſche Verheißung, erfüllt. Statt deſſen hat er in den Heften für ſeine Univerſitätsvorleſungen ein neues Syſtem ausgearbeitet, zu welchem die genannte Abhandlung, wie oben bereits von uns ausgeſprochen worden, die Keime und nächſten Vorbereitungen enthält und einen Uebergang bildet. Dieſes Syſtem bezeichnet er als die poſitive Philoſophie im Gegenſatz gegen die negative, welche ihm für eine Art von Einleitung in die erſtere gilt, ſo aber daß der eigentliche Gehalt und Werth der Speculation nur in der poſitiven liegen ſoll, die mit ihrem allgemeinen Theil die beiden großen Zweige ihrer Anwendung auf das geſchichtlich Gegebene, die „Philoſophie der Mythologie" und die „Philoſophie der Offenbarung" verbindet. Bis jetzt hat er dieſe nunmehr doch ſchon, wie es ſcheint, ſeit mehr als dreißig Jahren bearbeiteten Erzeugniſſe einer unſtreitig durch viele ſprachliche und geſchichtliche Forſchungen unterſtützten, aber durch eine übermächtige Phantaſie eben ſo entſchieden irregeleiteten Speculation nur durch ſeine mündlichen Vorträge veröffentlichen wollen. Obgleich nun ſchon lange von München her über dieſe letzte Geſtalt ſeiner ſpeculativen Erfindungen Manches verlautete, ſo ward doch die allgemeine Aufmerkſamkeit des philoſophiſchen Publicums erſt ſeit dem Zeitpunct ſeines Auftretens auf der Univerſität in Berlin [2]) zu derſelben hingelenkt. Seitdem ſind uns vielfache Berichte

---

[1]) l. c. S. 511.

[2]) im Wintercurſus 1841—42.

und Beleuchtungen [1]) über dieſen Gegenſtand mitgetheilt worden, unter denen das bedeutendſte Werk das von Paulus uns dargebotene iſt [2]), welches einen getreuen Abdruck der im Winter 1841—42 von Schelling zu Berlin gehaltenen Vorleſungen in Verbindung mit einer ausführlichen Beurtheilung derſelben und mit einer vorangehenden Schilderung der verſchiedenen Phaſen der Schelling'ſchen Philoſophie in ſich faßt, und abgeſehen von ſeinem übrigen intereſſanten Inhalt für eine authentiſche Urkunde des Textes dieſer Vorträge gelten darf.

603. Schelling nimmt alſo auf ſeinem gegenwärtigen Standort an, daß es zwei verſchiedene Sphären und Weiſen der philoſophiſchen Unterſuchung gibt, welche er als die negative und die poſitive einander gegenüberſtellt. Er geht hierbei von der Bemerkung aus, an allem Wirklichen ſei unterſcheidend zweierlei aufzufaſſen, erſtlich, was es ſei, und zweitens, daß es ſei. Jenes mache, daß man einen Begriff von dem Seienden habe, dieſes, daß man ſeine Exiſtenz wiſſe, daß man es alſo erkenne. Wohl ſei ein Begriff ohne ein Erkennen möglich, aber kein Erkennen ohne Begriff. Das Erkennen ſei ein Wiedererkennen des ſchon im Begriff Ent-

---

[1]) zum Beiſpiel von J. Frauenſtädt: Schelling's Vorleſungen in Berlin, Darſtellung und Kritik der Hauptpuncte derſelben, 1842, und von A. Schmidt: Beleuchtung der neuen Schelling'ſchen Lehre von Seiten der Philoſophie und Theologie, 1843.

[2]) „Die endlich offenbar gewordene poſitive Philoſophie der Offenbarung, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der Schelling'ſchen Entdeckungen" u. ſ. w., Darmſtadt, Leske, 1843. Die Wörtlichkeit des Textes ward dadurch beglaubigt, daß Schelling den Verleger wegen Nachdrucks oder vielmehr wegen Vordrucks eines Collegienheftes gerichtlich belangte.

haltenen. Was hiernach im bloßen logiſchen Begriff durch deſſen immanente Bewegung zu Stande komme, ſei nicht die Erkenntniß der wirklichen Welt, ſondern nur die Anerkennung des Weſens der Dinge. Das Daſein der Dinge der Welt wiſſe man dagegen aus Erfahrung. Die Exiſtenz des in der Erfahrung Gegebenen zu beweiſen ſei nicht nöthig, und die Philoſophie thue nichts Ueberflüſſiges. Jedoch finde ſich ein Gegenſtand über aller Erfahrung, nämlich Gott und das göttliche Sein, deſſen Exiſtenz zu erweiſen eine beſondre Aufgabe der Philoſophie ſei. Da dieſer Gegenſtand in der Erfahrung nicht vorkomme, ſo müſſe der Begriff deſſelben ſich rein und nothwendig in der Vernunft finden. Um ihn hier anzutreffen, ſei ihr geſammter Inhalt zu entwickeln und hierfür von ihrem unmittelbaren Inhalt auszugehen [1]). Auf ſolche Weiſe ergibt ſich nach Schelling zunächſt eine reine, den unmittelbaren Vernunftinhalt auseinanderlegende Denkwiſſenſchaft. Die Vernunft iſt ihm die „unendliche Potenz des Erkennens" und hat nach ſeiner Meinung in dieſer Eigenſchaft ohne ihr Zuthun vor jeder wirklichen Erkenntniß einen mit ihrem Weſen geſetzten ihr eingebornen aprioriſchen Inhalt. Dieſer beſteht in der „unendlichen Potenz des Seins," welche der unendlichen Potenz des Erkennens entſpricht. Aus ihm entfaltet ſich in der reinen Denkwiſſenſchaft der Begriff des höchſten aller Objecte, des „Ueberexiſtirenden," deſſen Exiſtenz alsdann in der „poſitiven Philoſophie," als in der zweiten und wichtigſten Sphäre der ſpeculativen Betrachtungen bewieſen wird. Was die erſtere zur Erkennbarkeit gebracht hat, überläßt ſie der letzteren zur Erkenntniß der Wirklichkeit. Jene iſt zwar inſofern die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, als deren gegenſeitige Ueberordnung und Unterordnung in ihr nach einer unfehlbaren Methode dargeſtellt werden kann, aber ihr Eigenthümliches liegt darin, daß ſie

[1]) Schelling's Vorleſungen bei Paulus l. c. S. 217—221.

das wirkliche Wiſſen nicht in ihr ſelbſt enthält, ſondern es außerhalb ihrer denjenigen Wiſſenſchaften anweiſt, deren Wiſſenſchaft ſie iſt. Aus dieſem Grunde heißt ſie die „negative Philoſophie.“ Durch ſie wird das Erfoderniß der poſitiven geſetzt. Die negative iſt die erſte Wiſſenſchaft, die poſitive die höchſte. Zwiſchen beiden Philoſophieen liegen alle übrigen Wiſſenſchaften in der Mitte, ſo daß die Philoſophie, welche als die negative den andern vorausgeht, als die poſitive alle beſchließt [1]).

a. Die Principien der negativen Philoſophie.

604. Sobald ſich das Denken auf den unmittelbaren Vernunftinhalt, alſo auf die unendliche Potenz des Seins richtet, entdeckt es die unmittelbar bewegliche Natur der letzteren und findet hiermit ein Princip der Bewegung. Dieſe Potenz nämlich, als das unendliche Seinkönnen iſt nicht eine bloße Fähigkeit und Bereitſchaft zu exiſtiren, ſondern ſie iſt auch der unendliche Begriff des Seins, das heißt, ſie iſt dasjenige, was ſeiner Natur nach immer und nothwendig im Begriff iſt, in das Sein überzugehen. Hierin alſo zeigt ſich die genannte bewegliche Natur des anfänglichen Vernunftinhaltes, vermöge welcher er nicht bei dem Seinkönnen ſtehen bleiben kann. Der bezeichnete Uebergang darf aber nicht als ein Uebergang in das wirkliche Sein betrachtet werden. Nur in Folge logiſcher Nothwendigkeit und bloß im Denken muß das unendliche Seinkönnen in das Sein übergehen. Dies iſt kein realer, ſondern ein logiſcher Proceß, ein Uebergehen lediglich in ein „quidditatives,“ nicht in ein „quodditatives“ Sein. Weil jedoch die unendliche Potenz des Seins zu Allem, was durch ihr Uebergehn in das Sein dem Denken entſteht, als das Prius ſich verhält, und weil ihr die unendliche Potenz des Denkens entſpricht, ſo gewinnt das Denken durch

---

[1]) l. c. S. 418—423. u. 221—223.

jenen Anfang die aprioriſche Stellung zu dem Sein und kann daher, ohne die Erfahrung vorauszuſetzen, rein aprioriſch zu dem Inhalt alles Seins gelangen, obgleich es hiermit keineswegs zu erkennen vermag, daß dieſes oder jenes wirklich exiſtirt. Nur als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit wird jener geſammte aus dem Stoff der allgemeinen Potenz ſich entwickelnde Inhalt von dem Denken erblickt. Dem gemäß umfaßt die von dieſem Prius ausgehende Wiſſenſchaft, die negative Philoſophie, in ihrer vollſtändigen Ausführung die aprioriſchen Begriffe der wirklich exiſtirenden Dinge. Sie iſt die Wiſſenſchaft der Begriffe, und ſo wenig, wie es die Geometrie mit dem Wirklichen zu thun hat, bekümmert ſie ſich um daſſelbe [1]).

605. Die unendliche Potenz iſt, wie wir geſehen haben, als ſolche dem Uebergang in das Sein ausgeſetzt. Geht ſie über, ſo iſt ſie nicht mehr die lautere Macht des Seins, ſondern dem letzteren verfallen, ein aus ſich herausgetretenes, „entgeiſtetes," ſinnloſes und ſchrankenloſes Sein. Denn „Geiſt" bedeutet die Macht, die Potenz über das Sein. Indem ſie alſo dem Uebergang ausgeſetzt iſt, iſt ſie zweideutiger, zweifelhafter Natur. Die erſte von ihr aus ſich ergebende näher beſtimmte Möglichkeit iſt die des ſinnloſen, blinden, ſchrankenloſen Seins. Aber ihrer Unendlichkeit zufolge führt ſie über dieſe erſte Möglichkeit hinaus. Sie hat als die unendliche Urpotenz gerade darin ihre Freiheit und Unendlichkeit, daß ſie nicht die erſte Möglichkeit oder das unmittelbare Seinkönnen iſt, ſondern daß ſie, ohne das Denken zur Entſcheidung zu bringen, ſowohl das in das Sein Uebergehende, als auch das in das Sein Nichtübergehende, das ſich ſelbſt Gleichbleibende ſein kann. Somit ſchließt ſie nichts aus und läßt zwei contradictoriſche Ge-

[1]) l. c. S. 223—225.

gentheile zu. Beide Möglichkeiten, die des Uebergehens in das Sein, und die des Sich=Gleich=Bleibens der Urpotenz finden urſprünglich mit einander und unentſchieden Statt. Die Unterſcheidung tritt erſt ein durch das wirkliche Uebergehen der erſten Möglichkeit. Die zweite Möglichkeit, die des Sich=Gleich=Bleibens wird hierdurch erſt geſetzt. Ausgeſchloſſen von jener Unentſchiedenheit wird ſie in Kraft geſetzt. Da nun in der unendlichen Potenz das Uebergehenkönnen und das Sichgleichbleibenkönnen einander nicht ausſchließen, ſo ſchließen ſie auch eine dritte Möglichkeit nicht aus, nämlich diejenige, welche zwiſchen ihnen beiden frei ſchwebt. Das Seinkönnen überhaupt ſchwebt zwiſchen dem Sein und dem Nichtſein. Aber der erſten Möglichkeit kommt ein unmittelbares Verhältniß zum Sein, der zweiten bloß ein mittelbares zu, weil ſie nur durch Ausſchließen ein Seinkönnen wird. Die dritte iſt das vom Sein am meiſten freie, unmittelbar mit ihm gar nicht in Berührung ſtehende. Sie kann nicht eher zu Stande kommen, als bis die beiden erſten aus der Unentſchiedenheit herausgetreten ſind. Dergeſtalt erzeugt ſich aus dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft eine geſchloſſene Totalität von Potenzen, welche der Organismus der objectiv geſetzten Vernunft iſt. Zwiſchen dieſen drei Potenzen muß alles Sein ſich bewegen [1]).

606. Das unmittelbar Seinkönnende iſt das Zufälligſte und erſcheint als das Unbegründetſte, da es den Grund ſeines Seins nicht in einem Vorhergehenden, ſondern in einem Nachfolgenden findet, in Beziehung auf welches es ſich zur bloßen Grundlage macht, zum relativ Nichtſeienden. Sonach nimmt es die Bedeutung der erſten Materie alles Seins an und wird ſelbſt erſt zu einem beſtimmten Sein, wenn es ſich einem höheren Seinkönnen als Subſtrat hingibt. Das Höhere, das Zweite kann lediglich durch Ausſchließung als ein

---

[1]) l. c. S. 225—227.

Seiendes geſetzt werden, indem das Erſte, mit welchem es in der Urmöglichkeit zugleich geſetzt iſt, den Raum für ſich allein einnehmen will. Dadurch wird das Zweite ausgeſchloſſen, wird negirt und ſomit geſetzt, wird aus ſeiner „Gelaſſenheit" herausgeriſſen und zum Seinkönnen erhöht. Weil ihm die Negation unleidlich iſt, iſt es genöthigt, ſich in ſeine Gelaſſenheit wieder herzuſtellen. Es hat nicht die Freiheit zu wirken und nicht zu wirken, ſondern muß wirken, um das Erſte zu negiren, von welchem es negirt wird. Dieſe zweite Negation kann nur darin beſtehen, daß das vom Seinkönnen zum Wirklichſein Uebergegangene aus der Wirklichkeit in die Potenz zurückgebracht, aus ſeiner Entäußerung ſich ſelbſt wiedergegeben wird. Hiermit ſehen wir a priori ein, wie das erſte grenzenloſe und entgeiſtete Sein (das ἄπειρον der Pythagoreer, die Materie Plato's) ſtufenweiſe in das Können zurückgebracht, wie ſeine Stelle nothwendig von einem Beſchränkten eingenommen, wie es bei ſeiner durch gewiſſe Abſtufungen hindurchgehenden Rückkehr in das Können ein Sichſelbſtbeſitzendes, auf der höchſten Stufe ein Sichſelbſtbewußtes wird. Somit liegt zwiſchen jenen beiden Möglichkeiten oder Potenzen eine wahre Unendlichkeit abgeleiteter, aus der Urpotenz entſpringender Möglichkeiten eingeſchloſſen. Dadurch, daß die zweite Potenz in der erſten ſchrankenloſen ein Inneres und ein Aeußeres ſetzt, entſteht ein Concretes. Denn das Verwachſen der Materie mit einer Potenz, alſo mit einem Begriff bildet das Concrete. Die zwiſchen jenen beiden Möglichkeiten eingeſchloſſenen Möglichkeiten ſind Möglichkeiten der concreten Welt, welche von der Urpotenz aus a priori begriffen werden[1]).

607. In dem Verhältniß und Maß, nach welchem die erſte in das blinde Sein der Materie übergegangene und außer

---

[1]) l. c. S. 227—230.

ſich geſetzte Potenz zu einem ſich ſelbſt beſitzenden Können geworden iſt, tritt die zweite Potenz ab, weil ſie nicht um ihrer ſelbſt willen iſt. Sie hat ihr eignes Sein nicht zu ſuchen, ſie iſt das ganz und rein Seiende, ſie hat nur das Erſte zu negiren und aus ſeiner Selbſtverlorenheit zu retten. In dem Verhältniß alſo, in welchem ſie das ihr Entgegenſtehende überwindet, hebt ſie ihr Fürſichſein auf. Somit ſehen wir uns auch über die zweite Potenz hinausgeführt. Soll im Sein das Bleibende erreicht werden, ſo muß an die Stelle des durch das Zweite gänzlich überwundenen Erſten ein Drittes geſetzt werden, welchem die zweite Potenz ihre Macht überläßt und welches weder das reine Seinkönnen noch auch das reine Sein iſt, da dieſe Orte oder Sphären ſchon eingenommen ſind. Dieſes Dritte kann nur dasjenige ſein, was im Sein Potenz iſt und im Sein nicht aufhört Potenz zu ſein, was als Potenz in das Sein übergehen kann, ohne von ſeiner Macht über das Sein zu verlieren. Es iſt alſo eine ſolche Potenz, in welcher die Contradiction zwiſchen dem Möglichſein und dem Wirklichſein zur Identität erhoben iſt. Dies aber iſt das vollkommen Freie, welches mit ſeinem Können thun kann, was es will, weil es in ſeinem Sein nicht aufhört Potenz zu ſein, und um dieſe zu ſein, nicht aufhört zu wirken, iſt folglich der Geiſt, der im Sein nicht Gefahr läuft, und der, auch ohne zu wirken, nicht aufhört Potenz zu ſein. Weil dieſes Dritte in völliger Freiheit gegen das Zweite iſt und ſein ſoll, kann es nicht unmittelbar wirken. Würde es auf die erſte Potenz unmittelbar wirken, ſo käme es im Sein nicht mehr als das Freie an, als das mit dem Sein durchaus Unbemengte, Unbefangene. Bloß durch das zweite, durch die vermittelnde Potenz kann es ſich verwirklichen. Dieſe zweite Potenz verhält ſich zu der erſten negirend, um die dritte zu ſetzen, von der durch die zweite überwundenen erſten iſt die dritte geſetzt. Auch die Urmöglichkeit, ſo lange ſie Potenz bleibt, iſt Geiſt, Frei-

heit vom Sein. Aber die unendliche Potenz war nur potenzieller Geiſt, und konnte auch das Gegentheil ſein. Das Zweite muß wirken. Das Dritte iſt als Freiheit allein mit dem Sein unbemengt geblieben, iſt der als Geiſt geſetzte Geiſt. Mit ſeinem Eintritt in das Sein iſt das vollendete Sein da. Dieſes iſt da, wo die urſprünglich außer ſich geſetzte Potenz ein ſich ſelbſt beſitzendes, bewußtes Können geworden iſt. In dem ſich ſelbſt bewußten Können iſt, wie wir auf die Erfahrung ſehend hinzufügen können, das Ende der Natur. Dieſes Können gibt ſich einer neuen Bewegung hin, welche nur in und mit Bewußtſein vor ſich geht, ſo daß über der Natur eine zweite Welt, die geiſtige, ſich erhebt. Die Geiſterwelt iſt daher die zweite, welche zur Natur hinzukommt und mit ihr in einer aprioriſchen Wiſſenſchaft ſich zuſammenſchließt. — In den angegebenen Sätzen glaubt Schelling den Umriß der negativen Philoſophie oder der reinen Vernunftwiſſenſchaft, die Bezeichnung ihrer Hauptprincipien gegeben zu haben [1]).

b. Die Principien der poſitiven Philoſophie.

608. Die negative Philoſophie iſt durch ihr Denken, welches allem Sein zuvorkommt, aprioriſche Wiſſenſchaft. Der Anfang der poſitiven Philoſophie dagegen iſt das Sein, welches allem Denken zuvorkommt. Sie bewegt ſich von dem Sein, dem kein Begriff vorausgeht, zu dem Begriff, zu dem Ueberſeienden. Um wirklich zu Gott zu gelangen, müſſen wir von einem Sein ausgehen, welches der Potenz vorhergeht. Dieſes keiner Begründung bedürftige Sein iſt das Blindſeiende und Nothwendigexiſtirende, das a priori unbegreifliche, welches a poſteriori begreiflich werden ſoll. Somit macht den Beginn der poſitiven Philoſophie dasjenige Sein, welches nie als ein mögliches, als eine Potenz, ſon-

[1]) l. c. S. 230—231.

dern immer als ein wirkliches, als Actus geweſen, und deſſen Weſenheit bloß im reinen Sein beſteht. Dieſes kann, weil es eben ſo ſehr allem Denken, wie aller Potenz, vorausgeht, das „unvordenkliche“ genannt werden. Irgend einmal war nichts Anderes als eben dieſes rein oder geradezu Seiende, dem nicht einmal der Gedanke vorangehen kann, und welches daher das ewige iſt. Nichts verhindert aber und es ſteht keineswegs im Widerſpruch mit der Natur des Reinſeienden, daß demſelben nach der Hand, nachdem es iſt, alſo a poſteriori eine Möglichkeit ſich darſtellt, ein Anderes zu ſein, als es unvordenklich iſt. In dieſer Möglichkeit zeigt ſich dem rein Seienden von Ewigkeit her ein Sein, welches es zu wollen vermag, während es ſich ſelbſt nicht wollen kann, zeigt ſo ihm ein Sein, welches ſein und nicht ſein kann, alſo ein zufälliges. Demzufolge wird das Reinſeiende ſich ſeiner als des Herrn eines Seins, welches noch nicht iſt, bewußt. Indem es ſich als Herrn eines dem unvordenklichen entgegengeſetzten Seins erblickt, ſieht es ſich hiermit zugleich als Herrn ſeines unvordenklichen Seins ſelbſt. Weil es nämlich das Zufällige zu ſetzen vermag, iſt es hierdurch ſeines Urſeins mächtig geworden, kann es den Act des reinen Seins zur Potenz erhöhen. Zunächſt iſt dies bloß möglich, das heißt, der Natur des Seienden nicht widerſprechend, daß das Reinſeiende nach der Hand das Seinkönnende ſei, daß es aber dies wirklich iſt, muß ſich erſt a poſteriori durch den Erfolg darthun. Die Natur des nothwendig Exiſtirenden bringt es mit ſich, daß es wirklich exiſtirt, ehe es ſich ſelbſt kennt. Es findet ſich in jenem blinden Sein, bevor es ſich ſelbſt denkt, iſt alſo unvordenklicher Weiſe ſeiend, und inſofern iſt ihm das Sein allerdings ein Nothwendiges, wofür oder wovor es nichts kann. Kein Können geht dieſem Sein voraus. Jedoch folgt hieraus keineswegs, daß es nicht nach dem Sein und über daſſelbe etwas vermöge. Inſofern, als es in jenem blinden Sein ſich befindet, ehe es ſich ſelbſt denkt

und weiß, iſt ihm daſſelbe ein zufälliges. Hiernach muß im Gegenſatz gegen die Annahme, welche Gott gleich mit Bewußtſein ſetzt, von einem Urſein Gottes ausgegangen werden, welches ihm ſelbſt zuvorkommt. Der Act des Exiſtirens iſt ein von Gott nicht Vorgeſehenes und Gewolltes, damit objectiv ein abſolut Nothwendiges, aber dennoch in Beziehung auf Gott ein Zufälliges, weil ein ſeinem Begriff von ſich Zuvorkommendes. Das bloß dem Acte nach, nicht dem Begriff nach nothwendige Exiſtiren iſt das „zufällig Nothwendige." Der reine Act des Seins iſt keineswegs ſelbſt wieder durch einen Act geworden, ſonſt hätte er zuerſt Potenz ſein müſſen. Vielmehr iſt er das unzugängliche Sein, bei welchem das Denken auf alles Prius und hiermit auf ſich verzichtet. Das Unvordenklichſeiende hat in dem angegebenen Sinn das Sein an ſich, iſt alſo das Anſichſeiende, und kann nichts Anderes ſein, als das ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirende. Da es aber vor ſich exiſtirt, ſo iſt ſeine Nothwendigkeit nicht durch ſeine Natur beſtimmt, es iſt ein bloß dem Acte nach, nur blind und zufällig Exiſtirendes. „Zufällig" bedeutet hier das Nichtgewollte, Unvorhergeſehene, wovor das Exiſtirende nichts kann, was es erſt hinwegſchaffen muß, um in den Stand des Könnens, der Freiheit ſich zu verſetzen. Man kann das blinde Sein auch als dasjenige erklären, was ſeinen möglichen Gegenſatz zuvor nicht gekannt hat. Jedoch kann dieſer Gegenſatz nach der Hand ſich zeigen [1]).

609. Der einzige Grund der dem blinden unvordenklichen Sein entgegenſtehenden Potenz iſt das Geſetz der realen Weltdialektik, das höchſte Geſetz alles Seins, welches will, daß nirgends etwas Zweifelhaftes bleibe, daß nichts unverſucht, Alles offen, klar und entſchieden ſei. Dies Ge-

---

[1]) Schelling l. c. S. 447—462.

ſetz iſt das der Gottheit ſelbſt und iſt nur in dem Sinn über Gott, daß durch daſſelbe Gott erſt gegen ſein unvordenkliches Sein in Freiheit geſetzt wird. Die Idee der Gottheit, die über dem der Wirklichkeit nach Seienden ſteht, offenbart dem vom Sein gleichſam prävenirten das Zufällige ſeines Exiſtirens, und offenbart ihm zugleich das Mittel, ſich von dem unvordenklichen Sein zu befreien. Die Idee für ſich hätte keine Gewalt, die Wirklichkeit mußte vorausgehen. Dadurch daß das Sein vorausgeht und daß von ſeiner blinden Exiſtenz die Idee ausgeſchloſſen iſt, wird dieſe zu etwas Reellem und Wirklichſeiendem. In der Idee wird für Gott die Potenz offenbar, durch die er ſich befreit. Dem gemäß erſieht das in dem unvordenklichen Act ſeines Exiſtirens (A) von dem Sein überholte Sein von Ewigkeit die Möglichkeit eines andren Seins als eine ſolche, die in ſeiner Gewalt iſt, es ſieht ſich ſelbſt als dasjenige, welches im Bezug auf ſein unvordenkliches Exiſtiren ein Anderes ſein kann, als ein Seinkönnen durch ſeinen bloßen Willen. Hiermit wird es ſich erſt als Wille Gottheit, ſeine Gottheit beſteht darin, daß es im Bezug auf ſein unvordenkliches Exiſtiren ein Anderes zu ſein vermag. Gott iſt alſo, was das Andere (B) ſein kann. Aber er iſt dies nur inſofern, als er das blinde Sein voraus hat. Indem ſeine Gottheit in jenem Seinkönnen begründet iſt, ſo iſt hier ſchon ſeine Gottheit ihm vermittelt, iſt ihm dadurch vermittelt, daß er ſich als dasjenige, was das Andere ſein kann, über ſein unvordenkliches Sein emporgehoben ſieht. Hier kehren ſich folglich die Begriffe um. Das blinde Sein bekundet ſich nunmehr als das impotente, negative, dagegen das Seinkönnende, dem jenes Sein vorausging, als das poſitive. In dieſem Seinkönnen liegt die Stärke Gottes, hiermit fängt ſeine Gottheit an, das Princip der Göttlichkeit iſt das Seinkönnen. Ein Weſen, welches in ſeinem Urſein, worin es von ſelbſt iſt, beharren müßte, könnte nur ſtarr und unbeweglich, todt und un-

frei ſein. Der wahre Gott iſt der lebendige. Lebendig iſt, was über ſein eignes Sein verfügt, lebendig alſo iſt der Gott, der aus eigner Macht aus ſich herausgeht und von dem Sein, welches ihm als das unvordenkliche angehört, verſchieden wird [1]). Der Begriff dieſes Herausgehens Gottes könnte den Einwand erfahren: damit werde in Gott ſelbſt die Potenz eines ungöttlichen Seins geſetzt, man laſſe auf dieſe Weiſe Gott ganz übergehen in die Natur, und verfalle ſo in einen materialen Pantheismus. Hiergegen gilt aber, daß Gott zwar als ſolcher eine unendliche Potenz zu exiſtiren und außerſichzuſein iſt. Jedoch erſtlich iſt er nicht eine blindlings übergehende Potenz; denn der Act des blinden Exiſtirens geht voraus und dadurch iſt Gott eben ſo frei gegen die Potenz des Andersſeins, als dieſe ihn in Freiheit ſetzt. Zweitens hat Gott die Potenz eines ungöttlichen Seins nur als den Stoff, als die Materie ſeiner Gottheit in ſich, um durch Negation dieſes gegentheiligen Seins als Geiſt zu ſein, mithin „wirklicher Gott" zu ſein, denn dies iſt Gottes Begriff [2]).

610. Gleich mit der Erſcheinung der erſten Möglichkeit iſt Leben und Proceß in Ausſicht geſtellt. Dasjenige, welches der Herr der erſten Potenz iſt, und demzufolge ſchon als „Gott" bezeichnet werden kann — denn die Gottheit beſteht in dem Herrſein über das Sein — erſieht ſich zugleich als Herrn einer zweiten Möglichkeit, das unvordenkliche Sein zu verwandeln, es für ſich ſelbſt zu einem zufälligen zu machen, es zur Potenz zu machen und es damit von ſich hinweg zu bringen. Hiermit iſt für den Herrn der erſten Möglichkeit die dritte Möglichkeit geſtellt, ſich ſelbſt als vom nothwendig Seienden freies, als ſein und nicht ſein

[1]) l. c. S. 462—465.

[2]) l. c. S. 466—468.

könnendes, als Geiſt zu ſetzen. Geiſt iſt, was frei iſt zu wirken und nicht zu wirken, iſt das frei geſetzte Weſen, ein Seinkönnendes, welches ſeiner mächtig bleibt im Sein, welches in dem ihm frei ſtehenden Sein ſich behält, ſich ſelbſt gleich, mithin ein Seinkönnendes bleibt. Die hiermit hervortretende, an der dritten Stelle ſtehende Möglichkeit kann nicht das unmittelbar Seinkönnende ſein. Denn dieſe Sphäre iſt ſchon durch die erſte Möglichkeit eingenommen. Ausgeſchloſſen von dem unmittelbar Seinkönnenden kann ſie auch nicht das Seinmüſſende ſein, denn dies iſt der als ſeiend geſetzte Act des reinen Exiſtirens. Sie iſt alſo das als Seinkönnendes Seinmüſſendes, das nothwendige Weſen, welches ſich nicht verliert, der Geiſt. Dieſe dritte Möglichkeit erſcheint dem unvordenklich Seienden, welches ſchon durch die erſte Möglichkeit als Herr geſetzt war, als das Seinſollende, in welchem eben darum der Schluß iſt, ſo daß außer dieſen drei Möglichkeiten keine andre vorhanden und daß in ihnen alles Seinkönnende und folglich alles Zukünftige beſchloſſen iſt. Dem unvordenklich Seienden, welches nun Herr ſeines Seins und ſeines Weſens iſt und beider ſich entäußern kann, bleibt hiernach nichts Anderes übrig, als ſich zu dem nicht mehr dem bloßen Act der Exiſtenz nach, ſondern ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirenden zu erheben. Alles Andere hat es von ſich ausgeſtoßen. Der reine Act des unvordenklichen Seins, die Grundlage iſt bloß die Potenz der Potenz. Es hat ſich zu dem ſeiner Natur nach nothwendig Exiſtirenden, welches implicite in dem reinen Act geſetzt war, wirklich in dem Verhältniß erhoben, als der reine Act ſeiner Exiſtenz in bloße Möglichkeit oder Potenz ſich aufgelöſt hat. Es weiß ſich als Herrn über ſein Weſen und Sein, als das nunmehr durch ſeine Natur Nothwendige. Das Wiſſen ſeiner Unabhängigkeit von jenem unvordenklichen Act ſetzt es in den Stand, an die Stelle des erſten Seins ein freies Sein zu gewinnen. Gott iſt der abſolut freie Geiſt,

welcher auch über das, worin er Geiſt iſt, ſich ſchwingt, ſogar an ſich als den Geiſt nicht gebunden iſt und ſich als Geiſt nur als eine Potenz von ſich behandelt. Dies iſt erſt das Ueberſchwängliche. Wenn dem unvordenklichen Sein ſein ganzes Weſen als aufheblich gezeigt wird, ſo erhebt es ſich in ſeine Idee und iſt erſt wirklich Gott, da es als das bloß unvordenklich Seiende bloß der Möglichkeit nach, nur implicite Gott iſt. Das unvordenklich Seiende erhebt ſich in ſeine Idee, wenn es ſich zu demjenigen erhebt, was durch ſeine Natur nothwendig exiſtirt. Dieſes Nachgewieſene erſt, was als Weſen des Exiſtirens nicht bedarf, iſt Gott. Nun iſt wohl zu bemerken, daß jenes Allem zuvorkommende Sein, welches Gott ohne ſein Zuthun hat, lediglich ein Gedanke des Augenblicks, eine Vorausſetzung der Sache nach, nicht der Zeit nach iſt. So wie Gott in jenem unvordenklichen Sein iſt, weiß er ſich ſogleich als dieſes Actes des Exiſtirens nicht bedürftig, als das ſeiner Natur nach Nothwendige, und gerade in dieſer Transcendenz über das urſprüngliche Sein iſt er Gott. Von Ewigkeit ſieht er ſich als Herrn, ſein unvordenkliches Sein zu ſuspendiren, damit es ihm mittelſt eines nothwendigen Proceſſes zum ſelbſtgewollten und ſo erſt zum göttlichen Sein werde. Schon vor dem wirklichen Thun weiß er ſich als Herrn [1]).

611. Bis jetzt blieb Alles in dem Bereiche der Möglichkeit. Nunmehr iſt die Frage zu beantworten, wie Gott bewogen ſein kann, die Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen? Die Antwort iſt: er ſuspendirt den Act ſeines nothwendigen Exiſtirens, um ein von ihm verſchiedenes Sein an die Stelle jenes erſten Exiſtirens zu ſetzen. Erſt als Herr eines von ihm verſchiedenen Seins iſt Gott ganz von ſich hinweg, abſolut frei und ſelig. Er kann nicht ewig

[1]) l. c. S. 470—475.

nur ſich ſelbſt denken wollen. Denn in der Nothwendigkeit, ſich ewig ſelbſt zu denken, läge eine ungeheuere Beſchränkung, welche nicht einmal ein Sterblicher auf ſich nehmen möchte. Immer nur an ſich zu denken müßte jeder geſunden Natur der peinlichſte Zuſtand ſein. Darum eben iſt Gott der „große Selige," weil er im Produciren nicht mit ſich ſelbſt, ſondern mit etwas außer ihm beſchäftigt iſt. An dem unmittelbar bloß Seinkönnenden, welches von Ewigkeit her in ihm ſich darſtellt, und welches nur etwas iſt, wenn er will, beſitzt er dieſelbe Indifferenz des Seinkönnens und Nichtſeinkönnens in der Eigenſchaft des realen Princips, die in der reinen Vernunftwiſſenſchaft als erſte Materie ſich ergeben hat. Am Seinkönnen und Nichtſeinkönnen hat er den realen Grund, auf welchem er das in der negativen Philoſophie als bloße Möglichkeit Enthaltene zur Wirklichkeit führt. Dieſelben Potenzen, die in der negativen Philoſophie als aprioriſche vorkommen, kommen hier wieder vor, aber nicht als ſolche, welche dem Sein vorhergehen, ſondern welche das Sein vor ſich haben und welche durch das als Weſen geſetzte Sein als durch eine übermaterielle geiſtige Einheit zuſammengehalten werden. Sie ſind durch die bezeichnete Einheit zuſammengehalten, auch wenn ſie wirklich geworden ſind, und durch dieſelbe in Spannung und in Verſchiedenheit geſetzt. Das Zuſammenhalten iſt nur vermöge eines Proceſſes möglich. Denken wir uns im voraus das Erzeugniß deſſelben, ſo wird es eine alle aprioriſche Möglichkeiten in ſich befaſſende und begreifende Wirklichkeit, eine Welt, von der das Zufällige nicht ausgeſchloſſen, aber dem Nothwendigen untergeordnet iſt [1]).

612. Durch den in ſeiner Möglichkeit nachgewieſenen Proceß entſteht auf folgende Weiſe ein von Gott verſchie-

[1]) l. c. S. 476—478.

denes Sein. Das unvordenkliche Sein gibt der Möglichkeit eines anderen Seins erſt die Möglichkeit hervorzutreten, und darf eben darum als die Potenz der Potenz bezeichnet werden. Um zur Wirklichkeit zu gelangen, fodert dieſe Möglichkeit einen göttlichen Willen, deſſen materielle Potenz ſie demnach iſt. Gott kann ſeinen Willen an ſie ſetzen oder nicht. In dieſen Vorſatz Gottes kann ſie nur als Mittel aufgenommen werden, in eben dieſem Vorſatz muß auch das unvordenkliche Sein aufgenommen ſein, an welchem Gott die Macht hat das entgegenſtehende Sein in dasjenige zu verwandeln, als was er es wollen kann. So werden für Gott ſein Sein und Weſen zu bloßen Potenzen eines zukünftigen und zwar von ihm verſchiedenen Seins. In der Eigenſchaft des Ueberſchwänglichen, welches ſein eignes Weſen und Sein außer ſich geſetzt hat, iſt Gott die unbeſiegliche, nicht mehr materielle, ſondern überſubſtanzielle Einheit, durch die das conträre Sein und das von dieſem negirte unvordenkliche Sein zuſammengehalten werden, ſo daß alsdann zwiſchen beiden ein Proceß nothwendig iſt. Denn das unvordenkliche Sein iſt zwar durch das conträre aus ſeiner Exiſtenz herausgeſetzt. Aber abſolut kann es nicht aufgehoben werden, weil es ſeine Wurzel in der Ewigkeit hat. Vielmehr wird es durch die Hemmung oder Negation als unendliche Potenz der Exiſtenz geſetzt, ſo daß es auf dieſe Weiſe wirken muß, um durch Ueberwindung des entgegengeſetzten Seins ſich in ſeinen reinen Act der Exiſtenz wiederherzuſtellen [1]).

613. Es fragt ſich noch, wie die Ueberwindung des entgegengeſetzten Seins zu denken iſt? Das in dem conträren Sein eigentlich Seiende iſt ein in Gott hervorgerufener, inſofern zufälliger, blinder Wille, welchen er an jene zuerſt

---

[1]) l. c. S. 479—481.

erſcheinende Potenz ſetzt. An dieſem erſten nur in einem göttlichen Willen wirkenden Sein haben wir das vermöge des bloßen göttlichen Willens Seiende, welches auch in der allgemeinen Lehre von der Schöpfung als das erſte zum Grunde Liegende angeſehen wird. Von dieſem ſagt man, es ſei aus Nichts geſchaffen, das heißt, es iſt bloß ein Sein im göttlichen Wollen. Nichts iſt aber überwindlich und nichts kann widerſtehen, als ein Wille. So iſt auch das zur Wirklichkeit zugelaſſene andere Sein überwindlich, weil es durch den Willen geworden iſt. Die Ueberwindung könnte plötzlich geſchehen, aber ſeitdem der conträren Potenz das Sein eingeräumt iſt, kann ſie nur ſtufenweiſe verdrängt werden. Der Wille, welcher die eigentliche Energie des entgegengeſetzten zufälligen Seins iſt, iſt ein eigner, ſelbſtändiger, er wird ſtufenweiſe von dem ſich herſtellenden reinen Act der Exiſtenz überwunden. Hierbei muß aber noch ein die Stufen beſtimmendes Princip wirken, welches ſowohl von dem conträren Sein, als von dem ſtufenweiſe daſſelbe beſchwörenden Princip unabhängig ſein muß. Denn das Eine hat ſeiner Natur nach nur den Willen, unbedingt zu beſtehen, das andere den Willen, zu überwinden. Jenes beſtimmende Princip iſt gegeben in der dritten Potenz, in dem Geiſt, in dem vom Sein freien Weſen, welches ſich nicht um das Sein bemüht, ſondern affectlos und unbetheiligt im Sein ankommt. Weil es mit dem Sein unvermiſcht iſt, kann es über das Sein gebieten. Das dritte iſt ſonach das regulirende Princip, ſo daß wirklich verſchiedene Momente und Stufen ſtehen bleiben [1]).

614. Hiermit finden ſich drei Potenzen in dem Proceſſe. Die veranlaſſende Urſache der ganzen Bewegung iſt das dem Urſein (A) entgegengeſetzte andre Sein (B), deſſen

---

[1]) l. c. S. 481—482.

Energie in einem zufälligen, aus den Schranken des bloßen Könnens geſetzten ſchrankenloſen, blinden, geſinnungsloſen Willen beſteht. Dieſes Sein wirkt ausſchließend auf das Urſein, im Anfang völlig ausſchließend, ſo daß dasjenige, was bis dahin reiner Act der Exiſtenz war, jetzt als ein rein aufgehobenes gedacht werden muß. In die tiefſte Negation tritt hiermit jene ebenfalls vorgeſehene und in den göttlichen Willen aufgenommene Potenz, welche die „beſonnene" genannt werden kann. Das Beſonnene hat ſeinen Sitz nicht im Willen. Aber ausgeſchloſſen vom Sein durch die entgegengeſetzte Potenz erlangt es in Kraft ſeines Urſeins die Macht, den ſchrankenloſen Willen wieder in die Schranke, das heißt, in die Potenz zurückzubringen. Iſt dies einigermaßen geſchehen, iſt durch die Wirkung der zweiten Potenz ein Können am ſchrankenloſen Sein geſchaffen, ſo iſt damit etwas geſetzt, welches nicht bloß Werk jenes erſten Willens, ſondern auch des andern gelaſſenen, aber nun erſt wirkend gewordenen iſt, ein Drittes außer Beiden. Demzufolge zerfällt die Schöpfung in zwei Momente. Das eine iſt das Setzen des ſchrankenloſen Seins, um ſogleich wieder in die Innerlichkeit, in die Potenz und Schranke zurückgebracht zu werden. Das andre iſt die Verinnerlichung, welche dadurch erfolgt, daß an dem Sein eine Potenz hervorgebracht wird. Die Schöpfung iſt nicht einfache Poſition, gleichſam ein aus ſich hinaus Setzen. Vielmehr wird das urſprünglich Daſeiende in Schranken gebracht, welches dann dadurch, daß an ihm das Können hervorgebracht worden, ein in ſich Seiendes, ein ſich ſelbſt Beſitzendes iſt. Daher iſt das Entſtandene ein ſeiner ſelbſt Mächtiges, ein wahres Drittes gegen die beiden Potenzen, ein Ding geworden, und zwar als gemeinſames Erzeugniß der beiden Potenzen ein concretes Ding [1]).

---

[1]) l. c. S. 482—484.

615. Aus dem bisher Geſagten ergibt ſich Folgendes über das Verhältniß der drei Potenzen. Die zweite Potenz (A^2) iſt die urſprünglich verneinte, aus der Exiſtenz herausgeſetzte, welche ſich nur inſofern verwirklicht, als ſie die andre negirt. Als urſprünglich wirkliche konnte ſie ſich nicht verwirklichen; dies ſetzt Negation voraus. Darum iſt dieſe Fähigkeit ſich zu verwirklichen, dieſe Potenz und Macht des zweiten Princips eine ihm gegebene. Die zweite Potenz iſt das nicht unmittelbar, ſondern an der zweiten Stelle Seinkönnende. Ihm mußte die erſte Möglichkeit (B) vorangehen. Nachdem B aufgehört hat, Potenz zu ſein, liegt es dem urſprünglich Wirklichſeienden ob, Seinkönnendes zu ſein. Zur Potenz erhöht iſt es A^2, und hierdurch wird der ſchrankenloſe Wille überwunden. Iſt dies nun vollendet, hat A^2 keinen Gegenſatz mehr, ſo bliebe am Ende des Proceſſes nichts eigentlich Wirkendes mehr. Da tritt nun erſt die dritte Potenz (A^3) in die Wirklichkeit. Die Endabſicht des Proceſſes iſt, daß jenes Sein, welches Gegenſtand der Ueberwindung iſt, zur Exſpiration gebracht, daß es das Aushauchende wird des dritten Weſens, des Geiſtes, dem allein zu ſein gebührt. Aber gewiſſermaßen iſt doch B ſchon von der zweiten Potenz (A^2) unterworfen. B verhält ſich zu A^2 als deſſen Unterlage, als die Materie, in welcher ſich dieſes verwirklicht. So weit A^2 an B ſein Werk vollzogen hat, ſo weit iſt dem A^3 Raum gegeben, wie denn ſchon A^3 als das Ordnende, Stufenbeſtimmende im Proceß waltete. Der Geiſt iſt es, welcher Maß und Ziel ſetzt und der ſiegreichen Potenz eine Grenze der Ueberwindung beſtimmt. Jede der drei Potenzen iſt eine ausſchließende, ſie coalesciren nur in dem Product, welches dadurch ſelbſtändig iſt. Jede der drei Potenzen iſt noch reine Urſache, und zwar, um hier gleich die Trias der Urſachen anzugeben, iſt B die materiale Urſache, aus welcher, A^2 die wirkende, durch welche, und A^3 die regelnde, nach welcher Alles wird. Schon im Hervor-

bringen oder Schaffen richten ſich die beiden anderen Potenzen nach der dritten, die dritte ſchwebt ihnen als das eigentlich Seinſollende vor. Nach ihr ſehen die beiden andern Potenzen hin als nach ihrem Muſter und gehorchen ihrem Willen, ſie entſcheidet zwiſchen Beiden. Nur ihr gehorcht B, wenn es ſich das von der zweiten an ihm hervorgebrachte Maß gefallen läßt, nur ihr gehorcht die andere Potenz, wenn ſie von dem zum Theil überwundenen B abläßt. Die dritte iſt diejenige, welche durch ihr bloßes Wollen jedes Werdende auf ſeiner beſtimmten Stufe erhält. Die letzte Abſicht des Proceſſes iſt alſo die Ueberwindung des B, damit es in ſeiner Aushauchung das Höchſte ſetze, welches über einer Welt des mannigfaltigen Seins als überwältigende, Alles beſchließende Macht aufgeht [1]).

616. Die Folge des Proceſſes iſt Hervorbringung eines ſeiner Unterlage nach zufälligen, aber ſeiner Exiſtenz nach dennoch der Nothwendigkeit unterworfenen, auf verſchiedenen Stufen vertheilten und doch nicht ungemeſſenen, ſondern einem beſtimmten Ende zugehenden Seins, die Hervorbringung einer Welt aller möglichen Dinge, die als Wirklichkeit geſetzt ſind. Gott nun iſt erſt dadurch wirklich Gott, daß er ſich als den Herrn der welterzeugenden Potenzen erblickt. Er iſt aber ſchon vor der Welt Herr der Welt, inſofern er ſie zu ſetzen oder nicht zu ſetzen vermag. Ihm verſchlägt es nichts, ſo oder anders zu exiſtiren, in Anſehung ſeines Seins iſt es ihm völlig gleich. Aber auch in Anſehung ſeiner Gottheit liegt keine Nöthigung dazu, wenn gleich dadurch, daß er die Welt wirklich ſetzt, ein Zweck erreicht werden muß. Soll nun die Welt eine frei geſetzte Schöpfung des göttlichen Willens ſein, ſo muß zwiſchen der Ewigkeit Gottes und der Welt etwas in der Mitte

[1]) l. c. S. 484—485.

ſtehen. Die Welt als eine mögliche mußte in dem göttlichen Willen enthalten ſein. Das Mittel, das nachfolgende Sein ſich als möglich vorzuſtellen, hatte der Schöpfer an jener Urmöglichkeit, welche er in ſich trägt, ſo lange er iſt. Dieſe befreit ihn von ſeinem unvordenklichen Sein, ſie gibt ihm die Möglichkeit, dies Sein als Mittel zur Ueberwindung des entgegengeſetzten Seins zu verwenden, ſich ſelbſt als frei vom Sein, als reine Potenz, als Geiſt zu ſetzen. Das entgegengeſetzte Sein wird in verſchiedenen Stufen überwunden, und ſo kann die zweite Potenz ſich in verſchiedenem Maße verwirklichen. Dies gilt aber auch von der dritten, denn ſie iſt vermöge der Ueberwindung der erſten. Durch dies Verhältniß iſt eine unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Stellungen der Potenzen gegen einander gegeben, und bei dem Herrn dieſer Potenzen ſteht es, dieſe Stellungen alle zu verſuchen und die Mannigfaltigkeit der möglichen Welten vor ſich im Bilde vorüber gehen zu laſſen. Hier erhalten die Ideen, die Urbilder ihre reelle Bedeutung [1]).

617. Bis jetzt iſt die Schöpfung nur als eine mögliche betrachtet worden. Daß der Schöpfer dieſe Möglichkeit in das Werk ſetzte, iſt ſo wenig, wie überhaupt irgend eine freie That, a priori einzuſehen. Weil wir aber eine ſolche zufällige, jedoch immer mehr in Verſtand verwandelte Welt, welche durch die Mittelglieder bis zum menſchlichen Bewußtſein emporſteigt, vor uns ſehen, ſo iſt es durch die Erfahrung bewieſen, daß das Nothwendigſeiende wirklich und der That nach Gott iſt, welcher Beweis ſich immer mehr verſtärkt. Dieſe Thatſache wird zuletzt ſogar zum unmittelbaren Gegenſtand des menſchlichen Bewußtſeins. Wenn nun das wirkliche Setzen der Potenzen und ihres Proceſſes in Anſehung Gottes ſelbſt gleichgültig, wenn es für ihn einer-

---

[1]) l. c. S. 486—488.

lei iſt, ob er dieſe Potenzen bei ſich in der Einheit des urſprünglichen Entwurfs und Vorſatzes, oder ob er ſie in der Spannung und Ausſchließung hervortreten ließ, ſo entſteht die Frage, was ihn denn bewegte, die wirkliche Welt zu ſetzen? Denn daß dieſes geſchehen iſt, davon überzeugt uns der Inbegriff des zufälligen Seins, welches an der Stelle ſich befindet, wo nichts war, als das nothwendige unvordenkliche Exiſtiren. Hierauf iſt zu antworten, daß Gott, wiewohl er ſich als Herrn des Seins weiß, dennoch etwas entbehrt, nämlich das Erkanntwerden. Das Verlangen, erkannt zu werden, iſt den edelſten Naturen am meiſten eigen. Daher dürfen wir nicht Anſtand nehmen, in die an ſich bedürfnißloſe Natur Gottes dies Bedürfniß zu ſetzen. Der Hauptzweck, um deſſentwillen Gott den a priori gezeigten Proceß wollte, iſt: erkannt zu ſein. Die außer ſich geſetzte Potenz ſollte zum Wiſſenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott Setzenden, zum Sitz und Thron der Gottheit werden [1]).

618. Gott iſt Herr nur als Herr der drei Potenzen, welche er in untrennbarer Einheit zuſammenhält. In ihm ſind die drei Urſachen zuſammengeſchloſſen, die materiale, die wirkende und die regelnde, außer denen es keine gibt, als die über ihnen ſtehende abſolute Urſache, welche das Alles in ihnen Wirkende und Bethätigende iſt. Der Schöpfer iſt nicht der ſchlechthin Einfache, er iſt — da die Mehrheit der Potenzen eine geſchloſſene Totalität iſt — der All-Eine. Hiermit tritt der Begriff des Monotheismus hervor, welcher den Uebergang von der allgemeinen poſitiven Philoſophie zu der Philoſophie der Offenbarung bildet. Die Einzigkeit iſt eins der negativen Attribute Gottes und gilt von dem unvordenklichen Sein, da das göttliche Sein, der reine

---

[1]) l. c. S. 494—496.

Act der Exiſtenz aller Möglichkeit zuvorkommt. Der Einzige iſt Gott vermöge ſeines Seins, welches ſeiner Gottheit zuvorkommt. Gelangt man über Gott, wie er an und vor ſich iſt, nicht hinaus, ſo kann man ihn nur als die abſolute Subſtanz beſtimmen. Dies iſt der Standpunct des Theismus. Er iſt die Lehre, in welcher Gott bloß ſeiner Möglichkeit nach als die unendliche Subſtanz gedacht wird. Hierin liegt die Foderung, zu dem fortzugehen, der als Gott iſt. Inwiefern der Theismus dieſe Foderung nicht erfüllt, kann er Atheismus genannt werden. Eine jede theologiſche Lehre muß über das Verhältniß Gottes zu den Dingen Rede ſtehn. Geht man zur Welt fort und hält auch da den bloßen Theismus feſt, ſo daß die Dinge nur Beſtimmungen der göttlichen Subſtanz ſind, ſo entſteht der Pantheismus. Dagegen Monotheismus iſt die Lehre, welche Gott als ſolchen, ſeiner Gottheit nach beſtimmt. Die eigentliche Gottheit beruht darauf, daß Gott als der lebendige aus ſeinem unvordenklichen Sein heraustritt, daſſelbe zu einem Momente von ſich macht, und ſein Weſen davon befreiend es als den Geiſt ſetzen kann, womit ihm zugleich die Möglichkeit gegeben iſt, Schöpfer zu ſein dadurch, daß er ſeinem unvordenklichen Sein ein anderes Sein entgegenſetzt. In dieſem Begriffe findet ſich nicht mehr jene bloße Einheit der Subſtanz. Die ſubſtanzielle Einheit iſt in den Potenzen verſchwunden und an ihre Stelle eine überſubſtanzielle Einheit getreten. Die Potenzen ſind in der Wirklichkeit die Kräfte der Bewegung, in denen ſich Gott erſt als lebendig bewegt. Gott iſt folglich der All-Eine, den Geſtalten ſeines Seins nach nicht Einer, ſondern eine Mehrheit. Nur ſeiner Gottheit nach iſt er nothwendig Einer, weil er in allen jenen Geſtalten der Wirkende iſt. Wird dagegen von ſeiner Gottheit abgeſehen, ſo iſt er nicht Einer, ſondern eine Mehrheit. Der Begriff des Monotheismus gibt den Eingang in die ſpeciell chriſtlichen Lehren, er iſt der Punct, wo die

Philoſophie zuerſt zu der höchſten chriſtlichen Idee in ein Verhältniß tritt. In der chriſtlichen Trinitätslehre hat der Begriff der All=Einheit ſeinen beſtimmteren Ausdruck, jedoch iſt mit der Alleinheitslehre noch nicht die chriſtliche Dreieinigkeitslehre gegeben [1]).

619. Schon vor der Schöpfung im Vorbegriff derſelben hatte Gott die drei Potenzen als die Möglichkeiten eines künftigen Seins. In der Schöpfung ſind dieſe Potenzen in Wirkung. Hier iſt eine Mehrheit von Potenzen und wirkenden Urſachen, denen aber noch keine Selbſtändigkeit zukommt, ſondern Einer iſt der in Allen Wirkende, iſt darum die allein ſelbſtändige abſolute Perſönlichkeit. Dieſe Perſönlichkeit kann mit einem chriſtlichen Ausdruck, weil ſie der Urheber und Anfänger des ganzen Proceſſes iſt, Gott und Vater (ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ) genannt werden. Sehen wir auf das Ende des Proceſſes, ſo wird es vielleicht möglich, jene abſolute Möglichkeit in einem noch ſpecielleren Sinn als Vater zu bezeichnen. Sie iſt dasjenige, was durch das angenommene Sein den reinen Act der Exiſtenz aus dem Act herausſetzt und ihn zur Potenz macht. Nun gibt es für einen ſolchen Act, in welchem ein zuvor Seiendes ein zu ihm Gehöriges von ſich hinwegbringt und es nicht verwirklicht, ſondern es ſo ſetzt, daß es genöthigt iſt ſich ſelbſt zu realiſiren, in der Sprache keinen andren Ausdruck, als „zeugen." Die zweite Potenz iſt daher die gezeugte. Denken wir uns nun B durch die zweite Potenz wirklich überwunden, ſo iſt dieſe ein Herr des Seins, wie der Vater, aber als Herr des Seins iſt ſie nicht mehr bloße Potenz, ſondern Perſönlichkeit, wie der Vater ſchon vorher. Sie iſt der Sohn, welcher vermöge ſeiner Herrſchaft über das Sein von gleicher Herrlichkeit, wie der Vater iſt, von einer

[1]) l. c. S. 515—529.

Herrlichkeit, die urſprünglich bei dem Vater war und nun dem Sohn vom Vater gegeben iſt. Hiermit iſt auch die Gottheit Beider dieſelbe. Als die dritte Potenz, wie wir wiſſen, wird durch Gott ſein eignes, vom unvordenklichen Sein befreites, aber eben damit negirtes Weſen geſetzt. Erſt dann kann das vom unvordenklichen Sein befreite und damit als Potenz geſetzte Weſen als Geiſt im Sein eingeſetzt werden, wenn B überwunden iſt durch A^2, und A^3 hat gleichfalls die Herrſchaft über das überwundene B. Die dritte Potenz iſt daher nicht minder Herr deſſelben Seins, deſſen Herren der Sohn und der Vater ſind, folglich iſt ſie gleichfalls eine Perſönlichkeit in gleicher Herrlichkeit mit Vater und Sohn. Die Potenz des Anfangs B iſt nicht der Vater, ſondern bloß die zeugende Kraft des Vaters, nur ſeine Potenz. Der Vater ſelbſt bleibt außerhalb des Proceſſes. Wirklicher Vater iſt er nur theils im verwirklichten Sohne, theils wenn auch der Geiſt in Perſönlichkeit geſetzt iſt. Es exiſtiren nicht drei Götter, weil das Sein und alſo auch die Herrlichkeit des Seins für alle gemeinſchaftlich iſt. Wo demnach die Entgegenſetzung der Potenzen aufhört, da ſind nicht mehr Potenzen, ſondern Perſönlichkeiten, während des Proceſſes ſind ſie nur Potenzen. Im überwundenen B ſind der Vater, der Sohn und der Geiſt verwirklicht. Somit erhebt ſich unſre Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja in eine andere Welt. In den Potenzen ſehen wir nur den Entſtehungsproceß des Concreten der Dinge. Mit den Perſönlichkeiten eröffnet ſich uns die göttliche Welt und hier erſcheint erſt die höhere Bedeutung der Potenzen. Das Sein, welches urſprünglich allein bei dem Vater iſt, der es aber nur als Möglichkeit beſitzt, wird dem Sohn ertheilt, nämlich der Vater hat dem Sohne das Leben, das heißt, das B, worin das Leben iſt, gegeben. Der Sohn iſt es, welcher dem Vater das Sein als überwundenes wiedergibt, ſo daß dieſer es in dem nämlichen Sinne wieder beſitzt als

Potenz, als Möglichkeit, in die es zurückgebracht iſt. Hierin beſteht der höhere Sinn des Proceſſes, daß durch den Vater dem Sohn, durch den Vater und den Sohn gemeinſchaftlich dem Geiſt das Sein verliehen wird [1]).

620. So demnach, wie bisher dargeſtellt worden, verhält es ſich am Ende der Schöpfung. Durch die ganze Natur geht die Spannung der Potenzen, jedes Ding iſt ein Verhältniß derſelben, keines drückt ihre völlige Einheit aus. Jedes Entſtehende iſt ein Viertes zwiſchen den drei Potenzen. Die Spannung der Potenzen aber dauert bloß bis zu dem Ende der Natur, welche auf ihr beruht. Ein jedes Ding der Natur hat ein Verhältniß nur zu den Potenzen. Dagegen der urſprüngliche Menſch, in welchem ſich die bezeichnete Spannung legt, hat ein Verhältniß zu den Perſönlichkeiten. In ihm drückt ſich der letzte Moment der Verwirklichung aus, wo die Potenzen zu wirklichen Perſönlichkeiten geworden ſind. Da nun die Gottheit erſt in den Perſönlichkeiten die vollendete, abſolute iſt, ſo iſt der Proceß in Anſehung der Dinge ein Proceß der Schöpfung, in Anſehung Gottes ein theogoniſcher Proceß. Er hat nur die Abſicht, die Gottheit und die ewigen Verhältniſſe zu verwirklichen. In dieſem Sinn iſt der Ausdruck „theogoniſch" zu nehmen. Im letzten Erzeugniß des Proceſſes iſt die Differenz der Potenzen aufgehoben. Die Perſönlichkeiten treten als ſolche auf. Zwiſchen den drei Perſönlichkeiten iſt der Menſch eingeſchloſſen, welcher ſich unmittelbar nach der Schöpfung am Ort der Freude, im göttlich umhegten Raum befindet, eingeſchloſſen von den Elohim. Durch den Menſchen, als durch das Ziel der Natur, iſt aber auch alles Andre in die Gottheit aufgenommen. Es exiſtirt hier nichts Außergöttliches. Jedoch eben dieſes, daß ſich noch

[1]) l. c. S. 529—532.

nichts Außergöttliches uns darbot, zeigt uns die Schranke der bisherigen Entwicklung. Die jetzige Welt iſt eine außergöttliche. Wir müſſen verlangen, daß ſie als ſolche uns begreiflich werde. Dazu ruft uns das Gefühl unſrer Freiheit auf, welches nur in einem freien Verhältniß zu Gott befriedigt iſt. Der Menſch iſt nicht bloß gegen Gott, ſondern auch von dieſer Welt frei, von welcher es keine Erlöſung gäbe, wenn ſie die göttliche wäre. Auch in andrer Beziehung ſteht das Reſultat unſrer bisherigen Auseinanderſetzung mit der Wirklichkeit in Widerſpruch und iſt deshalb noch nicht vollendet. Unſere ganze Entwicklung hat ihren Endpunct in der Annahme gefunden, daß im Menſchen die Schöpfung abgeſchloſſen worden ſei. Aber wir ſehen, wie mit dem Menſchen der Kreis des Geſchehens ſich wieder öffnet. Ueber der Natur und ihrem einförmigen Kreislauf erhebt ſich eine neue Welt, gegen welche jene zur ſtummen, theilnahmloſen Vergangenheit wird. Statt des Menſchen finden wir ein Menſchengeſchlecht, ein geiſtiges Leben, welches immer Neues erzeugt. Dieſe neue über der Natur ſich erhebende Welt konnte nicht in der unmittelbaren Abſicht der Schöpfung liegen, welche ihr Ziel im Menſchen hat. Nur in dem Menſchen ſelbſt kann die Urſache dieſer neuen Bewegung liegen. Die Abſicht der Schöpfung war, daß der Menſch in Gott ruhen ſollte. Es iſt nun erſtlich zu erklären, wie es in der Macht des Menſchen lag, daß im Augenblick, da Alles in die Einheit eingehen ſollte, Alles in Frage geſtellt wurde, wie der Menſch ſelbſt eine neue Spannung hervorrufen, ſich zum Anfang eines neuen Proceſſes machen konnte. Zweitens iſt nachzuweiſen, welche Veränderung durch dieſen Umſturz in dem durch die Schöpfung hervorgebrachten Sein vor ſich ging und wie ſie möglich war [1]).

---

[1]) l. c. S. 533—537.

621. Die Schöpfung iſt kein einfacher Act. Vielmehr unterſcheiden ſich in ihr zwei Momente, das negative und das poſitive, welche beide nicht unmittelbar durch dieſelben Urſachen bewirkt ſein können. Sie ſetzen zwei unabhängige Urſachen voraus, deren eine die Wirkung der andern aufhebt. Das Entſtehende iſt ſonach das Erzeugniß mehrerer Urſachen, deren jede an ſich unendlich, aber gegen die andre endlich iſt. Der Schöpfer findet von Ewigkeit in ſich eine Potenz, einen durch ſein Wollen entzündbaren, zum Act zu erhebenden Willen. Dieſer Wille iſt unbegrenzter Natur und eben dadurch impotent, ein bloßer Stoff. Das durch jenes andere Sein aus ſeiner wirklichen Exiſtenz herausgeſetzte unvordenkliche Sein Gottes tritt ihm gegenüber. Nicht dieſelbe Urſache, welche den Stoff ſetzt, kann auch die Form ſetzen. Der Stoff iſt ſchrankenlos und fodert eine von ihm unabhängige Urſache als Form. Der Schöpfer iſt deſſenungeachtet Einer, da er die Urſachen anhält, in Gemeinſchaft zu wirken. Das Letzte demnach, worin die drei Urſachen ſich vereinigen, kommt zwiſchen ihnen als ein Freies zu ſtehen. Frei iſt es von der erſten Urſache durch die zweite, und dadurch, daß es B zu ſeiner Grundlage hat, iſt es auch frei gegen A^2. So zwiſchen Beiden befindlich erhält es zugleich ein Verhältniß zu der dritten Potenz, welche nicht eigentlich wirkende Urſache, ſondern Endurſache, und zu der ohnehin nur ein freies Verhältniß möglich iſt. Dies iſt die einzige Art, zu erklären, wie eine Freiheit geſchaffen werde. Das letzte Erzeugniß, in welchem die Spannung der Potenzen ſich legt und welches zwiſchen die drei Perſönlichkeiten zu ſtehen kommt, iſt ein rein Bewegliches, ein Freies, in welchem nichts von Subſtrat und Materiellem ſich findet, denn das Materielle iſt lediglich im Conflict der Potenzen. Dies rein Bewegliche kann nur Leben, nur Geiſt ſein, in dem Sinne, wie Gott Geiſt iſt. Der Geiſt iſt kein Ding in der nämlichen Bedeutung, wie alles Gewordene, ſondern

reiner Hauch, lautere Freiheit und Beweglichkeit. Jedoch iſt dieſe Freiheit immer nur eine bedingte, bedingt nämlich dadurch, daß der Menſch in ſeiner Stellung der Einheit und Uebereinſtimmung der Potenzen bleibt. Er iſt in dieſe Einheit geſetzt als abſolute Freiheit und Beweglichkeit, daher auch mit der Möglichkeit, ſich herauszuſetzen. Deshalb war dem Menſchen geboten, die Einheit zu bewahren. Er hatte ein Geſetz, welches Gott nicht hat. Gott konnte die Potenzen in Spannung ſetzen und bleibt auch in der Spannung unüberwindlich als Herr der wirklichen und der möglichen Potenzen. Bei dem Menſchen verhält es ſich anders. Er iſt es, welchem jenes B von der Schöpfung her als Grundlage zukommt. Da er es aber bloß als Geſchöpf beſitzt, gehört es ihm nur als Möglichkeit an. Die Schöpfung ging dahin, dies Princip als Möglichkeit zu ſetzen. Die genannte Möglichkeit kann ſich dem Menſchen darſtellen als Potenz eines andern Seins, welches in ſeiner Hand ſteht. Ja das Geſetz ſelbſt, welches ihm ſagt, daß er das B, den Grund der Schöpfung, nicht bewegen ſolle, offenbart ihm die Möglichkeit, dieſen Grund wieder empor zu heben. Für den Menſchen iſt B das Nicht-ſein-ſollende. Das B iſt ihm zur Bewahrung gegeben und mit der Erkenntniß der Thunlichkeit, es wieder in Bewegung zu ſetzen, iſt ihm der Reiz eingepflanzt, es wieder zu verwirklichen. Ein übernatürlicher Wille würde dazu gehört haben, dieſer Verſuchung zu widerſtehen. Die Folge aber iſt eine ganz andre, als die erwartete. Er wollte thun, was Gott gethan, die Potenzen in Spannung ſetzen, um mit ihnen als Herr zu walten. Aber ſo viel ward ihm nicht gegeben. Mit dem Verſuch, als Gott zu ſein, geht er der Herrlichkeit Gottes vielmehr verluſtig. Denn auch der Menſch war Herr der Potenzen, um ſie in ihm für Gott mit einer unauflöslichen Einheit zu erhalten. Er glaubte jenes Princip, welches die Urſache der Spannung in der Schöpfung, in ihm aber, wenn es wieder

wirkend ward, völlig umgekehrt war, eben ſo mächtig zu beherrſchen, als er deſſelben in der Potenzialität mächtig war [1]).

622. Gott iſt auch vor der Schöpfung der All-Eine. In dieſem Selbſtbegriffe vor der Schöpfung liegt die erſte Potenz, das nachherige B, das Tiefſte, Innerlichſte, Regirteſte. Das eigentlich in dieſem Selbſtbegriff Beſtimmte und Gewollte iſt die dritte Potenz, in welcher Gott ſein Weſen als den Geiſt ſetzt, indem es ſein Thun iſt, ſein unvordenkliches Sein zu potenzialiſiren und ſich ſelbſt als den Geiſt zu beſtimmen. In der wirklichen Schöpfung werden nun die Potenzen umgekehrt. Die conträre Potenz iſt das Aeußerſte, die andern, welche ihrer Natur nach am meiſten poſitiv ſind, ſind im Anfange der Schöpfung am ſtärkſten negirt. Gott kehrt — dieſe Ironie ſchon in der Schöpfung ausübend — dasjenige heraus, was hinein zu kehren ſeine Abſicht iſt. In der Schöpfung iſt alſo eine Umkehrung der Einheit, welche im göttlichen Selbſtbegriff iſt, die Welt iſt daher das „unum versum“ und der Act dieſer Umkehrung die „universio.“ Der Menſch glaubte nun in der Hinauswendung eben ſo mächtig zu ſein, wie Gott in der „universio.“ Er dachte ſich damit ein unauflösliches Leben zu erwerben, wie Gott, und eine ewige Bewegung, wie Gott ſelbſt, zu beginnen. Aber das in der conträren Potenz enthaltene Princip iſt Grund oder Baſis des menſchlichen Bewußtſeins, iſt demſelben unterthan, wenn es in ſeinem Anſich bleibt. Tritt es dagegen in Bewegung, ſo iſt es eine das menſchliche Bewußtſein transcendirende und unterwerfende Gewalt. Dieſes Princip iſt nicht mehr, wie in der Schöpfung, eine göttliche, ſondern eine außergöttliche, ja widergöttliche Macht. Es ſtand zwar in der Macht des

[1]) l. c. S. 537—540.

Menſchen, die Welt in Gott zu erhalten. Da er jedoch ſich an die Stelle Gottes ſetzte, ſo hat er dieſe Welt für ſich, aber außer Gott geſetzt. Dieſe Welt des Menſchen iſt ihrer Herrlichkeit entkleidet, hat keinen in ihr ſelbſt liegenden Einheitspunct mehr, welcher der Menſch ſein ſollte. Nachdem die Herrlichkeit verfehlt worden, in welche die Welt gelangen ſollte, iſt ſie der Aeußerlichkeit hingegeben, wo das Einzelne ſeine Stellung als Moment verloren hat, und zufällig, ſinnlos, außer dem Andern erſcheint. Der wahre Sinn jedes Dinges liegt in der Einheit des menſchlichen Bewußtſeins. Aber anſtatt daß nun alles Gewordene in ein ewiges Bewußtſein einginge, iſt es dem unwahren Sein anheimgefallen, wie wir jetzt ſehen. Von dieſer Welt, die vergeblich ihr Endziel ſucht und welche jene falſche, nie endende, ſondern immer entſtehende Zeit hervorbringt, kann ſich der eine Menſch, der in uns allen fortlebt, mit Recht den Urheber nennen. Der Menſch meinte mit Hülfe jenes Princips wirklich ein ewiges Leben zu gewinnen. Nun konnte er nicht die Subſtanz der Welt aufheben, ſondern änderte die Form ihres Seins, daß ſie eine zerriſſene und außergöttliche ward. Eben ſo konnte er die Subſtanzen nicht mehr aufheben, aber ihren Sinn und ihre Einheit. Damit iſt wieder eine Spannung der Potenzen geſetzt, nur mit dem Unterſchied, daß die erſte durch den göttlichen Willen, dieſe durch einen bloß menſchlichen geſetzt ward [1]).

623. Für unſre Betrachtung iſt beſonders die der zweiten Potenz von dem Menſchen gegebene Stellung wichtig, wobei in das Beſondre der geſchichtlichen Verhältniſſe der göttlichen Perſonen, wie ſie im Chriſtenthum weiter beſtimmt werden, tiefer eingegangen werden muß. Wenn der Sohn von ſeinem Gehorſam gegen den Vater ſpricht, ſchreibt er

---

[1]) l. c. S. 540 — 541.

ſich, wenigſtens der Möglichkeit nach, einen eignen Willen, ein unabhängiges Sein zu. Die Menſchwerdung wird als eine freiwillige Erniedrigung vorgeſtellt, der er ſich alſo auch entziehen konnte. Dieſes freie Verhältniß konnte am Ende der Schöpfung noch nicht Statt finden. In der Schöpfung war bloß eine einzige Perſönlichkeit, der Vater. Am Ende derſelben iſt auch der Sohn zur göttlichen Perſönlichkeit geworden, hat aber kein anderes als ein mit dem Vater gemeinſchaftliches Sein zur Beherrſchung. Er iſt Gott, aber nur in und mit dem Vater, und ohne dieſem gegenüber treten zu können, wie dies in der ſpäteren Geſchichte ſeines Verhältniſſes geſchieht. Jene Einheit bleibt am Ende der Schöpfung nur Idee. Der Menſch iſt das in ſich ſelbſt zurückgebrachte, alſo das ſich ſelbſt beſitzende B. Der Menſch konnte das B, welches er als bloße Möglichkeit beſaß, wieder zur Wirklichkeit erheben. Daß er es that, läßt ſich nicht a priori, ſondern allein aus dem erfahrungsmäßigen Zuſtand der Welt erkennen. Dadurch, daß er das in ihm zur Ruhe beſtimmte Princip wiedererweckte, wurden die Perſönlichkeiten Potenzen und von dem Bewußtſein ausgeſchloſſen, in welchem jetzt B herrſcht. Dadurch aber ſind ſie auch in einem von der abſoluten Urſache unabhängigen Sein. Sie haben ein Sein vom Menſchen, ſind jetzt ſelbſtändige außergöttliche Mächte, welche, wenn ſie in die Herrlichkeit und Gottheit ſich wiederherſtellen, dann auch nicht bloß in und mit dem Vater exiſtiren, ſondern ihm in eigner ſelbſterworbener Gottheit gleich ſein werden. Das Sein des Sohnes iſt jetzt durch Wirkung des Menſchen ſo ſuspendirt, wie es in der Schöpfung ein durch den Vater ſuspendirtes war, der ihm die conträre Potenz entgegenſetzte. Hiernach iſt der Sohn jetzt nicht mehr in einem von dem Vater gegebenen Sein, ſondern hat eine von dem Vater unabhängige Stellung. Durch die Wirkung des Menſchen iſt er aus ſeiner Gottheit geſetzt und vom Vater getrennt, ohne darum in

ſich, in ſeinem Bewußtſein aufhören zu können, göttliche Perſönlichkeit und Eins mit dem Vater zu ſein. Göttliche Perſönlichkeit iſt er durch ſeine urſprüngliche Natur, außergöttlich iſt er, da er in einem vom Vater unabhängigen Sein hervorgetreten iſt. Er iſt Menſchenſohn und Gottesſohn. Nachdem der Sohn durch das Princip, welches ihm ſchon in der Schöpfung entgegenſtand, wieder als Potenz geſetzt iſt, wird er das feindliche Princip überwinden müſſen. So wird alſo in Beziehung auf das menſchliche Bewußtſein, von dem er durch B ausgeſchloſſen iſt, ein Proceß entſtehen, der kein göttlich gewollter, ſondern ſogar ein gegen den göttlichen Willen eingetretener iſt. Allgemein aber iſt eine von Gott nicht gewollte, eine außergöttliche Welt geworden. Ganz unbedingt läßt ſich freilich nicht ſagen, daß Gott dieſe außergöttliche Welt nicht gewollt habe. Denn war ſein Wille gegen dieſelbe, ſo hätte er, da er den Umſturz vorausſah, lieber überhaupt keine Welt entſtehen laſſen. Aber er ſah zugleich den Sohn als eine unabhängige Perſönlichkeit voraus, dieſe wurde ihm durch den Sohn gegeben. Die Wirkung des Vaters für ſich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener Einheit, durch welche die Schöpfung beſchloſſen ward. Ward die Einheit zerbrochen, ſo konnte Gott ſie nicht wieder herſtellen. Seine Wirkſamkeit war darauf beſchränkt, jene erſte Welt zu ſchaffen. Wiederherſtellung konnte bloß durch den Sohn geſchehen, welcher nun ſelbſtändig geworden. Nur mit Vorausſicht auf den Sohn als auf eine ſelbſtändige Perſönlichkeit konnte der Vater die Schöpfung und ſomit jenen Umſturz wollen. Vermöge des Vaters allein und des in ihm als demiurgiſche Urſache begriffenen Sohnes war keine andre als eine Welt des unbeweglichen, unveränderlichen ewigen Seins möglich, nicht aber unſre Welt des frei beweglichen, des erſt wahrhaft geſchöpflichen Daſeins, die Welt des Menſchen, welche vermöge des Sohnes, mit Hinausſicht auf ihn möglich war. Der Vater

ſchafft das concrete mannigfaltige Sein, um es dem Sohn als ſelbſtändiger Perſönlichkeit zu übergeben. Ohne Vorausſicht auf den Sohn, ohne den vor der Welt im Sohne gefaßten Vorſatz, ohne den Vorſatz des Sohnes als ſelbſtändiger Perſönlichkeit gäbe es keine Freiheit, keine Welt in unſerem Sinne. Darum hat auch der Vater den Sohn geliebt vor Grundlegung der Welt, weil ſonſt keine Freiheit, keine Welt exiſtiren könnte. Er ſchlägt die Freiheit ſo hoch an, daß er das Schickſal ſeines Geſchaffenen von deſſen Freiheit abhängig macht [1]).

624. Wenn nun die Welt durch die That des Menſchen außer Gott geſetzt iſt, ſo fragt es ſich, wie ſie fortbeſteht? Die Welt und die ſie erzeugenden Potenzen ſind doch urſprünglich nur im Willen des Alles in Allem Wirkenden geſetzt. Allerdings wirkt dieſer Wille auch nach der eingetretenen Entfremdung, jedoch ohne das Entfremdete dadurch zu wollen. Der urſprüngliche Wille Gottes wirkt fort, aber als Unwille, als göttlicher Zorn. Die zweite Potenz hat eine ſelbſtändige Stellung erlangt und kann daher dem Sein in ſeiner Außergöttlichkeit folgen, um es in das Göttliche zurückzubringen. Hiernach ſind zwei Zeiten zu unterſcheiden. Die erſte iſt der Aeon des Vaters, während deſſen das Sein noch durchaus in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch im Vater iſt. Die zweite iſt die Zeit des Sohnes, welche die ganze Dauer dieſer Welt ſeit der Schöpfung umfaßt. Seit dieſer Zeit iſt der Sohn eine ſelbſtändige Perſönlichkeit außer dem Vater, der ihm alles Sein übergeben hat. Die der Schöpfung nachfolgende Geſchichte der Menſchheit iſt nur die Geſchichte der zweiten Perſönlichkeit. In ihr ſind zwei Perioden zu unterſcheiden. Nachdem der Menſch in die Gewalt des B gefallen, und dies Princip des göttlichen Unwillens,

[1]) l. c. S. 542 — 546.

ſtatt in der Tiefe zu bleiben, offenbar geworden iſt und noch mit ungebrochner Macht das menſchliche Bewußtſein beherrſcht, findet ſich die vermittelnde Perſönlichkeit in der tiefſten Negation und Einſchränkung. Sie iſt im Leiden. Die zweite Perſönlichkeit iſt aus der Herrlichkeit, welche ſie bei und mit dem Vater hat, in das Leiden eingegangen, wo ſie keinen Raum mehr hat im menſchlichen Bewußtſein, ſie iſt vom Sein ganz ausgeſchloſſen und darum unfrei, ſo daß ſie nicht nach ihrem Willen, ſondern nach ihrer Natur als das Wirkenmüſſende daſteht. Dies Leiden aber hat die Bedeutung, ſie nur um ſo mehr ſich ſelbſt zu geben, ſie ſelbſtbewußter zu machen. Jedoch muß ſie ſich erſt durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung wieder zum Herrn des ungöttlichen Seins erheben, durch einen Proceß, in welchem ſie lediglich als unfreie, natürlich wirkende Potenz waltet. Dieſe Zeit der bloß natürlichen Wirkung und des Leidens der vermittelnden Perſönlichkeit iſt die Zeit des Heidenthums. Sie iſt auf das beſtimmteſte im alten Teſtament, zum Beiſpiel im Jeſaias angedeutet. Dort wird der Meſſias nicht als zukünftig leidend, ſondern als gegenwärtig in der ganzen Zeit der herrſchenden Finſterniß leidend vorgeſtellt. „Meſſias" aber iſt der Name der zweiten Perſönlichkeit im alten Teſtament, als derjenigen, welche vom Anbeginn der Welt, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seins deſignirt iſt. Am Ende des Proceſſes, wenn dieſe Potenz ſich wieder zum Herrn des Seins gemacht hat, erblickt ſie ſich in der Freiheit, mit demſelben nach ihrem Willen zu ſchalten, entweder alles Sein für ſich zu behalten, oder das theuer Erworbene dem Vater zurückzubringen. Sie handelt alsdann nach eigner ungezwungener Entſchließung. Dies iſt die Zeit ihrer Erſcheinung in Chriſto, und der Inhalt ihres freiwilligen Thuns iſt der Inhalt der Offenbarung. Hiermit iſt der Standpunct, der Umfang und der Weg für die ganze fernere Entwicklung der Philo-

ſophie feſtgeſtellt, welche von da an die Geſchichte der zweiten Perſönlichkeit zu erklären hat. Bei der Behandlung dieſer ihrer Aufgabe muß die Philoſophie der Mythologie als erſter Theil vor der Philoſophie der Offenbarung, als dem zweiten, vorangehen. Denn zuvor muß die vom Sein ausgeſchloſſene vermittelnde Potenz ſich wieder zum Herrn des Seins und Bewußtſeins machen, ehe ſie als Perſon erſcheinen und mit dem Sein handeln kann, wie es dem in ihr gebliebenen göttlichen Willen entſpricht. Die Offenbarung bedarf alſo geſchichtlicher Vermittlungen, ohne welche ſie unbegreiflich bleibt und welche die Mythologie enthält[1]).

4). Kritik der Schelling'ſchen Lehren.

625. Es iſt unbeſtreitbar, daß Schelling's Philoſopheme nicht als ein ſyſtematiſch zuſammenhängendes und ſtetig zur Entwicklung gelangtes Ganze betrachtet und beurtheilt werden dürfen. Sie haben in ſeinem ſpäteren Lebensalter eine von ſeinen jugendlichen Beſtrebungen ſehr verſchiedene Richtung genommen. Nur die Weiſe, die allerdings immer in einer geiſtreichen und originellen Manier von ihm durchgeführt worden, mehr mit dem Auge der anſchauenden Einbildungskraft, als mit dem der prüfenden Vernunft die Gegenſtände zu erfaſſen, und kategoriſche Behauptungen ohne zureichende Begründung als Machtſprüche hinzuſtellen, iſt in beiden Perioden ſich gleich geblieben. Erwägen wir nun zuerſt die Eigenthümlichkeit ſeiner pantheiſtiſchen Naturphiloſophie, durch welche er ſchon im Beginn des Mannesalters einen glänzenden Ruf und eine mächtige Einwirkung auf ſein Zeitalter ſich erworben, ſo leuchtet hier ſogleich ein, daß ſein ungemein lebhafter und beweglicher Geiſt nicht dazu geeignet und bereit war, ſich in die Feſſeln einer Methode zu ſchmiegen, welche zur wiſſenſchaftlichen Durchführung ſei-

[1]) l. c. S. 546—552.

ner Weltanſicht zureichend geweſen wäre. Er vermochte die durch Unter- und Nebenordnung verknüpften Beſtimmungen des Seins, welche unter der Form logiſcher Gegenſätze dem reflectirenden Denken ſich darſtellen, nicht mit dem vernünftigen Verſtändniß in ihrem ideal-realen Cauſalzuſammenhange zu ergründen und auf ihre höchſte Einheit in folgerechten Begriffsentwicklungen zurückzuführen, ſondern ſie nur in ſeinen ſpringenden Phantaſievorſtellungen — in der von ihm ſelbſt willkürlich producirten und im Bezug auf Andere poſtulirten intellectuellen Anſchauung — zu dem Nebelgebild des von ihm ſogenannten Abſoluten zuſammenzufaſſen und aus demſelben wieder als blendende und täuſchende Geſtalten hervortreten zu laſſen. Was die pantheiſtiſche Grundanſicht — die Vereinerleiung Gottes oder des Urweſens und der Natur oder des Weſens der Dinge im Allgemeinen — betrifft, ſo wird in ihr die vernunftgeſetzmäßige Anerkennung erſtlich des idealen Beſtimmtſeins alles im Raum und in der Zeit Vorhandenen und Wirkenden, und zweitens des Organismus der Welt und der allumfaſſenden Einheit der weltbegründenden Macht in einer verworrenen, durch einen weſentlichen Irrthum getrübten Weiſe gefaßt. Sie verkennt zunächſt, daß jenes ideale Beſtimmtſein, die Einheit des Idealen und des Realen, die in allen Dingen ſich ausſpricht, nur als der Ausdruck des idealen Beſtimmens, des denkenden, allbewußten Waltens für unſre vernünftige Cauſalbetrachtung ſich offenbart. Die Welteinheit, welche die geſetzte, begründete Einheit der geordneten Vielheit iſt, weiſt über ſich hinauf zu der urſprünglichen abſoluten Einheit der ſetzenden und begründenden, vermittelſt des Syſtems der Zwecke und der Wirkungsnormen vereinigenden und ordnenden Einheit. Dieſes Vereinigen und Ordnen iſt die ewige Manifeſtation des Denkens und Wollens der göttlichen Vernunft. Der Inhalt der die wirkende Naturkraft beherrſchenden Ideen kann ſeine ideale Machtvollkommenheit in keiner anderen

Quelle haben, als in der ſchrankenloſen Intelligenz, welche ihre Bedeutung und Gültigkeit verſteht und geltend machen will. Nicht minder falſch iſt die pantheiſtiſche Vorausſetzung: es müſſe, um die Unendlichkeit Gottes im Denken zu erreichen, ſeine Einheit als die in der Allheit des Univerſums ſich verwirklichende gedacht werden, und ohne das Abſolute in dieſem Sinn für das All-Eine zu nehmen, bleibe nur der dualiſtiſche Irrthum der trennenden Entgegenſetzung der Welt gegen Gott und des Endlichen gegen das Unendliche übrig. Das Endliche der Dinge iſt dem an dem Endlichen Unendlichen des Weltganzen, und dieſes dem an ſich unendlichen Sein des Urweſens zwar in der logiſch formalen, bloß für die ſubjective Form unſres Vorſtellens geltenden Bedeutung der Coordination und des Gegenſatzes der Begriffe nebengeordnet und entgegengeſetzt, aber in der ideal-realen, objectiven, für unſer vernünftiges Erkennen als ſolches ſich ausſprechenden Bedeutung bloß untergeordnet, und allein nach dieſem Verhältniß der Unterordnung des Begründeten unterhalb des Begründenden wird das abſolute Cauſalverhältniß der Wirklichkeit ohne Verwirrung von uns erkannt. Das Endliche mit dem ihm zukommenden Zugleichſein und Aufeinanderfolgen iſt in der unendlichen Totalität und Ordnung des Weltorganismus, und dieſe unendliche Naturordnung, dieſe Allheit der Dinge iſt in der an ſich unendlichen Sphäre der urſprünglichen Einheit des allbewußten, denkend ordnenden Urgrundes enthalten. In dem verdeutlichten Urſachlichkeitsverſtändniß unſrer Vernunft wird die Einheit Gottes nicht weniger von der Einheit des Weltalls, als von der Einheit des Einzelnen unterſchieden.

626. Iſt nun gleich die ganze Richtung der Schellingſchen Naturphiloſophie durch den pantheiſtiſchen Grundirrthum ihrer allgemeinen Cauſalbetrachtung und ihrer Auffaſſung des Abſoluten irregeleitet, und hat der Mangel einer

conſequenten Methode ſie nicht zur ſyſtematiſchen Durchbildung kommen laſſen, ſo muß ihr deſſenungeachtet bei unparteiiſcher Erwägung der Stelle, welche ihr in dem geſchichtlichen Fortgang der philoſophiſchen Beſtrebungen angehört, eine entſchiedene Wichtigkeit und ein ausgezeichnetes Verdienſt zuerkannt werden. Sie hat den zuerſt von Spinoza in die neuere Philoſophie eingeführten Pantheismus aus ſeiner früheren, wenn gleich ſtreng ſyſtematiſchen, doch hinſichtlich des Gehalts und der Form ſeiner ontologiſchen, pſychologiſchen und ethiſchen Begriffe noch ſehr beſchränkten und dürftigen Geſtalt zu der höheren Stufe einer lebendigen und geiſtreichen Anſchauung des natürlichen Zuſammenhanges der Dinge hinaufgeführt. Insbeſondere hat ſie über dieſe große Unzulänglichkeit des Spinozismus ſich erhoben, nach welcher der letztere die beiden unter der Leitung des Carteſiſchen Lehrbegriffs von ihm feſtgehaltenen Attribute der von ihm angenommenen Subſtanz, die Ausdehnung und das Denken bloß neben einander in der Einheit der Subſtanz beſtehen läßt, ohne eine wahrhaft innere, dynamiſche und organiſche, begriffsmäßig nothwendige Verknüpfung derſelben, ohne ein entweder einſeitiges oder wechſelſeitiges Beſtimmtſein des einen durch das andere gelten zu laſſen und darthun zu wollen. Spinoza lehrt ausdrücklich, jedes Geſetz, jede Eigenthümlichkeit und jede Veränderung in der Körperwelt gehe aus der Subſtanz bloß deshalb hervor, weil dieſe die ausgedehnte, nicht auch aus dem Grunde, weil ſie die denkende ſei, und umgekehrt leitet er das Daſein und die Eigenthümlichkeiten und Zuſtände der Geiſtesthätigkeit in den Einzelweſen aus der Subſtanz nur inſofern ab, als dieſer das Attribut des Denkens zukomme. Demnach findet ſich bei ihm die bedeutungsloſe nichtserklärende Vorausſetzung des bloßen Parallelismus der gegenſeitig von einander unabhängigen abſtracten Beſtimmungen der Extenſion und der Cogitation. Dagegen hat die Naturphiloſophie Schelling's darin

ihre gültige Seite und ihr volles Recht im Gegenſatz gegen abweichende Syſteme, daß ſie das Verſtändniß gewonnen hat und daß ſie durch ihre verſuchte Erklärung des thatſächlich Wirklichen das Verſtändniß durchführen will: alles im Raum und in der Zeit regelmäßig Hervortretende und alſo unmittelbar Reale ſei die Enthüllung der Idee, und die Bedeutung und Macht der Idee ſei eben dieſe, in der unmittelbaren Realität ſich zur Darſtellung zu bringen. Gegenüber der Kantiſchen Schule hat ſie der unwahren Vorſtellung von der bloß ſubjectiven, die objective Realität des Wirklichen in keiner Weiſe erreichenden Bedeutung des menſchlichen Erkennens einen kräftigen Widerſtand entgegengeſetzt, ja den Subjectivismus in der Meinung aller hinter ihrem Zeitalter nicht zurückgebliebenen Freunde der Philoſophie überwunden. Sie hat die beſchränkte irrthümliche Annahme eines trennenden Gegenſatzes zwiſchen den vermeintlichen geiſtigen Subſtanzen und den körperlichen Subſtanzen durch ihre großartige Anſicht von der organiſchen Einheit und dem Leben des Weltalls zurückgedrängt, und dadurch für eine fruchtbare wahrhaft wiſſenſchaftliche Behandlung ſowohl der philoſophiſchen Elemente der Naturwiſſenſchaft als des ganzen Umfangs der Geiſtesphiloſophie ein weſentliches Hinderniß beſeitigt und eine wichtige Bedingung dargeboten. Sie hat endlich in unſrem Jahrhundert dem Pantheismus die lebhafte Theilnahme und Anhänglichkeit ausgezeichneter Köpfe verſchafft und ihn der durch Hegel zu Stande gebrachten dialektiſchen Entwicklung entgegengeführt, wodurch ſie einen bedeutenden Antheil an der Erreichung einer nothwendigen und höchſt intereſſanten Stufe in der Fortbildung der Philoſophie nimmt.

627. Wenden wir unſren Blick von dieſen früheren Leiſtungen, durch welche Schelling als Führer des Chors der Naturphiloſophen und insbeſondere als Lehrer und Vor-

gänger Hegel's eine bleibende ruhmvolle Stelle unter den Koryphäen der Wiſſenſchaft ſich erworben, auf die ſpätere Metamorphoſe ſeiner ſpeculativen Denkart und Abſicht, ſo müſſen wir es beklagen, daß hier nichts Anderes, als ein Geſpinnſt von Dichtungen, von willkürlichen Annahmen und von falſchen Deutungen des geſchichtlich Gegebenen uns entgegentritt, welches als ſolches betrachtet allerdings den Scharfſinn und Geiſt ſeines Erfinders nicht verläugnet und durch den Glanz ſeines Namens unſre Aufmerkſamkeit an ſich zieht, aber von dem Gehalt und Werth eines Beitrags zur Förderung des philoſophiſchen Wiſſens und Bewußtſeins gänzlich entblößt iſt. Alles iſt hier unbegründet, unbewieſen, theils ſubjectiver Einfall und Machtſpruch, theils eine Anſchließung an die kirchlichen Ueberlieferungen, welche aus der Sphäre der ächten Vernunftforſchung heraus und in die der Scholaſtik hinein tritt, von dem erkünſtelten und zweideutigen Verhältniß an, welches er zwiſchen einer negativen und poſitiven Philoſophie geltend machen will, bis zu ſeinen Auslegungen der alten Mythologie und der kirchlichen Dogmatik. Sein Vorgeben, daß ſeine frühere Identitätslehre den nämlichen Standort habe behaupten ſollen, den er nachmals der negativen Philoſophie angewieſen, hat keinen Sachkundigen und Unbefangenen täuſchen können. Es iſt nur zu augenſcheinlich, daß in dieſer Fiction die Eitelkeit über die Wahrheitsliebe den Sieg davon getragen, und daß zwei keineswegs von Selbſtverläugnung zeugende Motive ihn hierzu beſtimmt, theils der Wunſch, ſeinen Abfall von ſeinem früheren Syſtem zu bemänteln, theils das Streben, die durch Hegel dieſem Syſtem gegebene Ausbildung in den Schatten zu ſtellen. Aus dem Geſichtspunct ſeines abſoluten Identitätsſyſtems erklärte er in dem entſchiedenſten Widerſpruch mit dem der negativen Philoſophie: es gebe durchaus kein aprioriſches Erkennen, die Vernunfterkenntniß ſei nicht aprioriſch, denn für ſie exiſtire nichts, zu dem ſie als das Prius

ſich verhalten könne, das Poſterius müßte die Wirklichkeit ſein, allein das Ewige, das von der Vernunft Erkannte ſei auch das Wirkliche ganz und vollkommen [1]). Jetzt ſoll die negative Philoſophie die reine Vernunftwiſſenſchaft ſein, welche den unmittelbaren angebornen Inhalt der Vernunft, der in der aprioriſchen Möglichkeit, in der unendlichen Potenz des Seins beſtehe, zu entwickeln habe. Dieſe Vernunftwiſſenſchaft iſt, abgeſehen von dem phantaſtiſchen, durchaus nicht mit allgemeinen und nothwendigen Vernunfterkenntniſſen in Verbindung ſtehenden Inhalt, den ihr Schelling gegeben, ſchon ihrer Methode nach ein leeres Phantom. Denn es gibt keinen angebornen Inhalt rein aprioriſcher Erkenntniß im Menſchengeiſt und es kann keinen geben. Die Aufſchlüſſe, welche die erfahrungsmäßige Beobachtung im Einklang mit dem vernünftigen Cauſalverſtändniß über die Natur und Organiſation des menſchlichen Lebens darbietet, führen zu der wiſſenſchaftlichen Einſicht und Gewißheit, daß auch dieſes Leben in der ihm eigenthümlichen Vereinigung der intellectuellen, ſinnlichen und leiblichen Functionen, wie das Thierleben in ſeinen leiblich-ſinnlichen, und das Pflanzenleben in ſeinen bloß vegetativen Thätigkeiten an das Geſetz der Keimentwicklung, der Entfaltung aus der urſprünglich vorhandenen Anlage gebunden iſt. Nur die Anlage iſt als die urſprünglich für den Keim weſentliche Eigenthümlichkeit dem Einzelweſen angeboren. Aus ihr entfaltet ſich jede wirkſame Fähigkeit unter dem Einfluß angemeſſener äußerer und innerer Bedingungen. Hierbei findet nun ein geſetzmäßig allgemeiner Entwicklungsgang der menſchlichen Intelligenz Statt, welcher den zahlloſen individuellen Verſchiedenheiten in der Bildungsweiſe der Einzelnen zum Grunde liegt. Von dem erſten Moment der Entſtehung des Selbſt-

[1]) Darleg. des Verhältn. der Naturphiloſ. zu d. verb. Fichteſchen Lehre S. 68.

bewußtſeins an ſteigt die Intelligenz unter der für das Denken unerläßlichen Form der Erzeugung und Anwendung der Urtheile und Begriffe in einem bei aller Verſchiedenheit der individuellen Umgebungen, Wahrnehmungen, Verhältniſſe und Zuſtände dennoch für die irdiſche Menſchheit im Allgemeinen identiſchen und nothwendigen Bildungsproceß durch eine Reihe vermittelnder und vermittelter Erkenntniſſe zu einer fortſchreitend höheren und vollſtändigeren Entfaltung empor, bis die Geſammtheit der weſentlichen Thatſachen des Bewußtſeins hervorgetreten und die Verwirklichung des geſunden Menſchenverſtandes erreicht iſt. Keine der weſentlichen Erkenntniſſe und Ueberzeugungen kann bei dieſer intellectuellen Nothwendigkeit der nach einem inneren Zuſammenhang und in einer natürlichen Auseinanderfolge fortſchreitenden Geneſis des Bewußtſeins eine urſprünglich im Geiſte vorhandene und unvermittelte ſein. Gemäß dieſem geſetzlichen Gange der allmähligen Entfaltung unſres Erkenntnißvermögens wird die rationale, das heißt, die unter der Form der intellectuellen Nothwendigkeit das ſchlechthin Univerſelle und Ewige erfaſſende Erkenntniß vorbereitet und eingeleitet durch eine zeitlich vorausgehende, vermöge unſrer Wechſelwirkung mit der Außenwelt erfolgende Ergreifung und Bearbeitung des in unſrem Wahrnehmungskreis und unſerem Freiheitsgebiet für die Wirkſamkeit unſrer Urtheilskraft und unſrer Thatkraft hervortretenden Stoffes. Nur aus der Grundlage der thatſächlichen Gewißheit erhebt ſich die Sphäre der Vernunftbetrachtungen und Vernunfterkenntniſſe. Nur an dem Individuellen, Beſonderen und beſchränkt Allgemeinen offenbart ſich für unſer rationales Weſenverſtändniß das ſchlechthin Allgemeine, nur an dem Außerweſentlichen und bedingt Nothwendigen das abſolut Nothwendige, und in gleicher Weiſe an dem Begründeten das Begründende, an dem Abhängigen das Selbſtändige, an dem Wandelbaren das Beharrliche, an dem Vergänglichen das Ewige,

an dem Endlichen das Unendliche, ſo daß für die menſchliche Auffaſſungsweiſe die Erkenntniß des Individuellen und aller übrigen auf dieſer Seite ſtehenden Beſtimmungen die unerläßlich vermittelnde, dagegen die Erkenntniß des ſchlechthin Allgemeinen mit allen hierher gehörigen Charakteren des Seins die vermittelte iſt. Hiernach beruht die Schelling'ſche Annahme einer angebornen rein aprioriſchen Vernunfterkenntniß, welche die Potenzen des Seins umfaſſen ſoll, auf einem Mißverſtändniß, auf einer Verkennung der niemals von ihm gründlich unterſuchten Organiſation und Geneſis des menſchlichen Bewußtſeins.

628. Nicht weniger leer von allem wahren und fruchtbaren Erkenntnißinhalt und nicht minder in Widerſpruch mit den Anfoderungen an eine philoſophiſch wiſſenſchaftliche Behandlungsweiſe und mit dem Geiſt der Wahrheit, wie die „negative", iſt die „poſitive Philoſophie" Schelling's. Sie iſt entfremdet dem Bereiche der freien, allein durch die Regeln der Methode beſchränkten Vernunftforſchung, dem Gebiete der ächten Philoſophie. Sie iſt zu einer Afterphiloſophie im Dienſte des kirchlichen Traditionsglaubens herabgeſunken. Sie folgt der ſcholaſtiſchen, aber nicht mehr durch die Bildungsſtufe des Zeitalters gerechtfertigten Tendenz, den Satzungen jenes Glaubens, welche in den Zeiten geiſtiger Nacht aus dem Mißverſtändniß der Bibel und aus Bruchſtücken einer verdorbenen Philoſophie unter der Einwirkung der böſen Geiſter des Aberglaubens und der Prieſterherrſchaft hervorgegangen, eine ſcheinbare ſpeculative Begründung zu verſchaffen. Sie verwirrt auf eine heilloſe Weiſe den ewig jungen und lebensvollen Kern der urſprünglichen Lehren des Chriſtenthums mit den veralteten, innerlich erſtorbenen Kirchendogmen. Unter den unbegründeten und phantaſtiſchen Vorſtellungen, in denen ſich dieſer ſeltſame Verſuch einer Erklärung der phyſiſchen und der moraliſchen

Weltordnung aus ihren vermeintlichen Gründen bewegt, begnügen wir uns an dieſem Ort eine einzige in ihrer Grundloſigkeit näher zu bezeichnen, welche ihrer Natur nach bloß in den Bezirk der ſpeculativen Verirrungen gehört und für die ganze Schelling'ſche Betrachtungsweiſe der Mythologie und der chriſtlichen Offenbarung vorausgeſetzt wird. Es iſt dies Schelling's Anſicht von einer zeitlichen Weltſchöpfung, eine Vorausſetzung, deren Gegenſtand als eine a poſteriori ſich ergebende Thatſache und deren Inhalt als ein traditionell gegebener und in ſeiner thatſächlichen Wahrheit gewiſſer von ihm angenommen wird. Für die beſonnene Vernunftbetrachtung der Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Dinge leuchtet ein, daß die Annahme, welche die Wirklichkeit dieſer Verſchiedenheit und Veränderlichkeit, dieſes Reiches des Werdens, des Entſtehens und Vergehens, und hiermit die Wirklichkeit der Welt für etwas Gewordenes, einmal Entſtandenes nimmt, der Geſetzmäßigkeit unſres Erkennens widerſtreitet und einen in der That undenkbaren Inhalt hat. Denn es erhellt: wäre die genannte Wirklichkeit entſtanden, ſo müßte vor ihrer Hervorbringung entweder Nichts, oder ein ewiges, ſchlechthin wandelloſes und ſich gleich bleibendes, alle Mannigfaltigkeit des Veränderlichen und der Veränderungen von ſich ausſchließendes Sein geweſen ſein. Aber im Bezug auf die Verwerfung beider Glieder dieſes Dilemma machen ſich zwei für unſer vernünftiges Cauſalverſtändniß geſetzgebende dynamiſche Axiome geltend. Das eine lautet: aus Nichts wird Nichts. Das andere beſagt: eine anfangsloſe Ordnung und Beſtimmtheit des Seins iſt auch eine endloſe und demnach eine ewige. Exiſtirte alſo von Ewigkeit her nichts, ſo konnte es nie zum Werden des Wirklichen kommen. Die Sinnloſigkeit der Annahme dieſes Falles leuchtet bei dem erſten Anblick ein. Aber nicht weniger ergibt ſich auch bei einer zureichenden Reflexion das Gedankenloſe und Widerſprechende der Vorausſetzung, daß

von Ewigkeit her bloß das wandelloſe Sein geweſen, das veränderliche aber einen zeitlichen Anfang oder einen Anfang zugleich mit der Zeit genommen habe. Wird dem Beſtehen einer Wirklichkeit, deren Sphäre durch ein einziges unveränderliches Sein ohne die Vielheit entſtehender und vergehender Dinge erfüllt ſein ſoll, die Anfangsloſigkeit in zeitlicher Hinſicht zugeſchrieben, ſo muß ihm ſchlechterdings auch die Endloſigkeit in der nämlichen Hinſicht beigelegt werden. Eine Wahrheit und Ordnung der Wirklichkeit, welche keinen zeitlichen Beginn hat, iſt dem gemäß eine ewige, ſie kann unmöglich einem Punct ſich nähern und einen Punct erreichen, wo ſie aufhören und einer neuen Wahrheit, einer neuen Ordnung des Wirklichen weichen müßte. Demzufolge iſt es durchaus unzuläſſig und der Geſetzmäßigkeit unſres Erkennens widerſtreitend, das Werden überhaupt als einſt geworden zu betrachten, eine zeitliche Schöpfung der Welt der wandelbaren Dinge anzunehmen. Das Entſtehen und das Vergehen, alſo das Auseinander-Hervorgehen und das Ineinander-Uebergehen der endlichen Einzelweſen kann nicht anders, als in einer unentſtandenen und unvergänglichen Ordnung ihrer Auseinanderfolge unter ſolchen Beſtimmungen der Identität und der Beharrlichkeit, welche denen der Verſchiedenheit und der Veränderlichkeit zum Grunde liegen, als möglich und als wirklich wahrhaft von uns gedacht und erkannt werden. Iſt hiernach die vermeintliche Thatſache der zeitlichen Weltſchöpfung, welche Schelling a poſteriori erkannt zu haben wähnt, ein Phantom, iſt es in der That Gedankenloſigkeit, die Kategorie des Entſtehens und Vergehens, welche bloß im Bezug auf die einzelnen individuellen Weltkörper und Weltkörperſyſteme ihre Geltung haben kann, auf das Sein des Univerſums in ſeiner abſoluten Totalität zu übertragen, ſo bedarf der wunderliche Wahn, welcher dem moraliſchen Verhalten der Bewohner unſres Planeten einen Einfluß auf die Weltſchöpfung zuſchreibt

und die Geſchichte des irdiſchen Menſchengeſchlechtes für die Entwicklung des geiſtigen Leben im ganzen Weltall nimmt, keiner ernſten Widerlegung.

5). Die Schelling'ſche Schule.

629. Das Neue, Kühne, Großartige und Vielverſprechende in den Anſichten und Entwürfen der Schelling'ſchen Naturphiloſophie, und die relative Gültigkeit, welche der Standort der Identitätslehre in ſeinem Verhältniſſe zu den untergeordneten Geſichtskreiſen des Dualismus, des Subjectivismus und des Idealismus behauptet, gewann dieſer Lehre die lebhafte Theilnahme vieler talentvoller Köpfe. In kurzer Zeit bildete ſich eine zahlreiche Schule von Anhängern derſelben, welche theils an der phantaſtiſch ſpeculativen Naturconſtruction fortarbeiteten, theils auch der Behandlung des ideellen Theiles des Syſtemes ihren Fleiß widmeten, und in die Gebiete der Pſychologie, der Religionslehre und der Aeſthetik, wie auch der Geſchichte und Mythologie das neue Licht der intellectuellen Vernunftanſchauung trugen [1]). Das Ziel, welches ihnen für ihre Beſtrebungen vorſchwebte, konnte nicht höher geſteckt ſein. Denn ſie hofften die glücklichſte und entſcheidendſte Reformation nicht bloß in dem Umfange der Naturlehre und der philoſophiſchen Speculation hervorzubringen, ſondern auch für jede andere Wiſſenſchaft und für die Kunſt zu veranlaſſen. Ausgeſprochen hatte ihnen ihr Führer, daß die Zeit gekommen ſei, wo die Wiſſenſchaften insgeſammt zu dem engſten Bündniſſe ſich ver-

---

[1]) Hierher gehören — außer G. W. F. Hegel — F. v. Baader, B. H. Blaſche, C. A. Eſchenmayer, J. Görres, D. G. Kieſer, K. C. F. Krauſe, W. Naſſe, L. Oken, F. J. Schelvers, G. H. Schubert, K. W. F. Solger, H. Steffens, V. Troxler, J. J. Wagner, P. F. v. Walther, J. Weber, K. J. Windiſchmann, u. A.

einigen müßten, um das Höchſte zu erreichen, wo ſelbſt das Intereſſe der Kunſt und der Poeſie mit dem des Wiſſens abſolut eins zu werden anfange, und wo in allen nothwendigen Theilen der menſchlichen Bildung eine allgemeine Wiedergeburt eintreten werde. Jedoch entſprachen die Mittel, mit deren Hülfe ſie ſo große Hoffnungen zu erfüllen ſich getrauten, einem Zwecke zu wenig, der zunächſt auf die Ausbildung des Erkennens der Natur geſtellt die ſtrengſte ſorgfältigſte Methode nicht bloß in der Bearbeitung der philoſophiſchen Begriffe, ſondern auch in der empiriſchen Beobachtung und in der Verknüpfung der Erfahrungen zur Theorie erfodert. Im Gegenſatz aber gegen ein angemeſſen methodiſches Verfahren zeigte ſich unter ihnen vorherrſchend die Phantaſiethätigkeit, das ſpielende Trachten nach geiſtreichen Einfällen und Aeußerungen der Genialität, ein die Erfahrung nicht genug berückſichtigendes und der Beobachtung voreilendes oberflächliches Beſtimmen der Qualitäten und Geſetze der Natur vermittelſt eines willkürlich angepaßten Formalismus und Schematismus, Vernachläſſigung der Kritik in der Auffaſſung des Alterthumes und in der Behandlung der Geſchichte, und die Geringſchätzung des an die logiſche Methodik ſich bindenden und auf Deutlichkeit des Begriffes gerichteten Denkens, welches unter der Benennung des reflectirenden Verſtandes als eine zur ſpeculativen Forſchung unzulängliche Geiſtesthätigkeit betrachtet wurde. Ueber den haltungsloſen poetiſchen Taumel und den pantheiſtiſchen Schwindel, welcher unter den Sehern des Abſoluten um ſich griff, führt ſogar Schelling ſelbſt an mehreren Stellen ſeiner Schriften Klage. Als größten Naturforſcher in der Reihe dieſer Naturphiloſophen hat ſich Oken [1]) bewieſen, bei dem ein ausgezeichnetes gelehrtes Verdienſt die Mängel des philoſophiſchen Verfahrens überſtralt, welche der in un-

[1]) Profeſſor in Zürich, früher in Jena und in München.

klaren paradoxen Machtsprüchen (deren Härte jedoch die ſpäteren Ausgaben beträchtlich gemildert haben,) und in ſpielenden Formeln und Vergleichungen ſich bewegende ſpeculative Theil ſeines Lehrbuchs der Naturphiloſophie [1]) bekundet.

630. Am beſonnenſten und ruhigſten wurde in dieſer Schule von Bernhard Heinrich Blaſche [2]) der reine, unverſtellte und ungeſchminkte Pantheismus als die einzig philoſophiſche und den Vernunftbedürfniſſen vollkommen genügende Weltanſicht in mehreren ſchätzbaren, durch die Klarheit und Offenheit der Sprache ſich empfehlenden Schriften dargeſtellt. Das Weltall iſt ihm der wirkliche Inbegriff jeder Exiſtenz, Gott dagegen der abſolute Grund aller Exiſtenz, die von Ewigkeit zu Ewigkeit in der Wirklichkeit des Univerſums real werdende Allmöglichkeit. Die Weltregierung beſteht in dem Walten allgemeiner Naturgeſetze, unter denen auch die Entwicklung des geſammten Bewußtſeins ſteht. Die Durchdringung des heiligen Dunkels derſelben iſt eine unendliche Aufgabe, welche in der Menſchwerdung Gottes fortwährend behandelt wird. Dieſe Menſchwerdung iſt nämlich die Offenbarung Gottes in der ganzen Menſchheit, welche keineswegs auf unſeren Planeten beſchränkt ſein kann. Jedes

---

[1]) in drei Bänden, Jena, 1809—1811, 2te Ausg. 1819, 3te Ausg. 1843.

[2]) geb. 1776 zu Jena, wo ſein Vater Profeſſor war, geſt. 1832 in Waltershauſen als fürſtlich ſchwarzburgiſcher Educationsrath. Unter ſeinen Schriften ſind hier vorzugsweiſe zu erwähnen: Das Böſe im Einklange mit der Weltordnung, Leipz. 1827, Kritik des modernen Geiſterglaubens, 1830, Die göttlichen Eigenſchaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargeſtellt, als Einleitung in eine philoſophiſche Dogmatik zu betrachten, Erfurt u. Gotha 1831, Philoſophiſche Unſterblichkeitslehre, oder, wie offenbart ſich das ewige Leben? ebendaſ. 1831.

Ding iſt eine vorübergehende Schranke des unendlichen Weſens, ein einzelnes verwirklichtes Moment deſſelben. Die göttlichen Eigenſchaften ſind ganz anders zu beſtimmen, als dies auf dem der Religion eigenthümlichen und irrthümlichen Standpuncte der Sonderung Gottes und der Welt geſchieht. Die Allmacht iſt das entwickelte oder thätig geſetzte Allvermögen, die Thätigkeit der allſchaffenden Natur. Die Allwiſſenheit fällt nicht in Gott als in das abſolute Weſen, ſondern gehört dem Univerſum an. Jeder einzelne Wiſſende nimmt an ihr Theil, iſt ein Mitglied des Organismus der Allwiſſenheit. Allanweſenheit dagegen iſt Gottes unmittelbare Eigenſchaft, indem Gott allen Dingen anweſet, das heißt, das allgemeine Weſen aller Dinge iſt. Eine individuelle Fortdauer des Menſchen kann es nicht geben, das ewige Leben iſt das Allleben der Welt, welches im fortwährenden Wechſel durch das endliche Einzelleben ſich verwirklicht [1]).

631. Die beiden am ſichtbarſten hervortretenden Mängel der Schelling'ſchen All-Eins-Lehre, theils ihre Unfähigkeit, die Probleme der philoſophiſchen Moral und Religionswiſſenſchaft auf eine die Urtheilskraft wie das Gemüth befriedigende Weiſe zu löſen, theils ihre rhapſodiſche, unwiſſenſchaftliche Form gaben ſich bald auch innerhalb der Schule mehreren ihrer früheſten Anhänger kund. So ſprach ſich bei C. A. Eſchenmayer [2]) die Anerkennung jener Unfähigkeit dadurch aus, daß er die Meinung aufſtellte, Gott und das Selige ſtehe unendlich höher, als das Abſolute und

[1]) Vergl. Blaſche's „Die göttlichen Eigenſchaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargeſtellt." und „Philoſophiſche Unſterblichkeitslehre."

[2]) früher ordentlicher Profeſſor der Philoſophie in Tübingen, ward Alters halber im Herbſt 1836 in den Ruheſtand verſetzt und lebte ſeitdem zu Kirchheim unter Teck.

das Ewige. Das Letztere allein ſei Gegenſtand der philoſophiſchen, von Schelling in ihre vollen Rechte eingeſetzten Speculation. Das Erſtere dagegen könne nicht durch das Denken und durch die Vernunftforſchung, ſondern nur vermittelſt eines auf Beides Verzicht leiſtenden Glaubens und Ahnens erfaßt werden [1]). In dem allgemeinen Theile ſeines Grundriſſes der Naturphiloſophie [2]) erklärt er, daß ſeine Unterſuchung alle ſpeculativen Momente gänzlich entfernt halte, weil dieſe insgeſammt nichts taugen, und daß ſie bloß bei dem Logos ſtehen bleibe, wie dieſer durch das Evangelium verkündet werde. Auch in der Sphäre der Naturphiloſophie ſei es die chriſtliche Anſicht, durch welche jeder Ueberreſt der alten heidniſchen Philoſophie theils aufgehoben, theils berichtigt werden müſſe. Alles überhaupt im Gebiete der erkennbaren Wirklichkeit ſei aus dem unbedingten Wohlgefallen des an ſich unerkennbaren und unbegreiflichen Gottes abzuleiten, deſſen Sein und deſſen mit unbedingter Machtvollkommenheit wählendes Denken und ſchaffendes Wollen ohne Deduction und Demonſtration von Eſchenmayer vorausgeſetzt wird. Gleichfalls gelangte Johann Jacob Wagner [3]) zu der Ueberzeugung, das Princip der Religion und der Sittlichkeit fehle in Schelling's Lehre, und dieſe ſei deshalb nur

---

[1]) Vergl. Eſchenmayer's: Die Philoſophie in ihrem Uebergange zur Nichtphiloſophie, Erlang. 1803, und Religionsphiloſophie, 3 Thle, Tüb. 1818—1824.

[2]) Tübingen, 1832.

[3]) geb. in Ulm den 21. Januar 1775, ſtudirte 1795—96 in Jena, ſpäter in Göttingen. Er ward, nachdem er ſich bereits durch mehrere Schriften bekannt gemacht, 1804 als Profeſſor der Philoſophie in Würzburg angeſtellt. Hier 1809 in den Ruheſtand verſetzt lehrte er ſeit Michaelis dieſes Jahrs in Heidelberg, 1815 ward er nach Würzburg zurückberufen, 1834 wiederum quiescirt. Er ſtarb in Neu-Ulm am 22. Nov. 1841.

eine gehaltloſe Speculation. Er äußerte, nachdem er den pantheiſtiſchen Standpunct verlaſſen, zunächſt die Meinung [1]: das Abſolute, der ewige Quell des Seins und des Erkennens könne in Beziehung auf die Wiſſenſchaft nur durch eine freie Anerkennung vorausgeſetzt, aber keinesweges in die Wiſſenſchaft hineingezogen oder mit ihr vermittelt werden. Von der Idee der Gottheit müſſe alle Conſtruction anfangen, jene dürfe aber nicht in dieſe hineingezogen werden. Die lebendige Geſtalt des Abſoluten ſei die Welt, in der Extenſion als Natur ſchaffend, in der Intenſität als Geiſt erkennend. Ueber Beiden ſtehe die Gottheit als Seele des Ganzen. Später ergriff er die Anſicht [2], die Philoſophie ſei eine auf Religion ruhende, ſowohl in der Weltgeſchichte als in der Naturwiſſenſchaft anſchaulich hervortretende, im Gleichgewicht ihrer idealen und ihrer realen Seite auszuführende, und durch die Erkenntniß des in der Mathematik niedergelegten Weltgeſetzes zu organiſirende Wiſſenſchaft. Dieſes Weltgeſetz ſei der Typus, vermittelſt deſſen die Gottheit in der phyſiſchen und in der geiſtigen Welt ſich offenbare, der allen räumlichen und zeitlichen Erſcheinungen zum Grunde liege, als Zahlenlehre und als Figurenlehre ſich anſchaulich machen laſſe, und nach welchem die Philoſophie ihre viergliedrigen Conſtructionen zu entwerfen habe. Als ſeinen letzten gelungenſten Verſuch, das Eigenthümliche der philoſophiſchen Conſtructionen darzulegen, und als das Ziel ſeines vieljährigen Forſchens bezeichnete dieſer vielſeitige und unermüdlich thätige, aber zu keiner Klarheit und Feſtigkeit der Anſicht durchgedrungene Denker ſein „Organon der menſchlichen Erkenntniß [3]), worin er die über die Mathematik ſich

[1]) in der Vorrede zu ſeinem Syſtem der Idealphiloſophie, Leipz. 1804.

[2]) Theodicee, Bamb. 1810. Mathematiſche Naturphiloſophie, Erlang. 1811.

[3]) Erlang. 1830.

erhebende organiſche Form der Erkenntniß dargeſtellt zu haben meinte, welche auch Weltgeſetz ſein müſſe, da die Erkenntniß das Bild der Welt ſei. Die größere Anzahl der in Schelling's Schule gebildeten Freunde der Naturphiloſophie ward vermöge ihres Unbefriedigtſeins durch die zu viel verſprechende und zu wenig erfüllende pantheiſtiſche Weltanſchauung derſelben, bei einer Uebermacht der Phantaſie über den Tiefſinn und einer hierin begründeten Abneigung und Untüchtigkeit im Bezug auf das nüchterne und beſonnene Streben, das philoſophiſch wiſſenſchaftliche Denken in ſeiner Strenge und Reinheit feſtzuhalten und geltend zu machen, zu einer pietiſtiſchen und myſtiſchen, den kirchlichen Dogmen ſich anſchmiegenden Glaubensanſicht geführt, welche das Princip der Freiheit und Selbſtändigkeit jenes Denkens, und hiermit alle ächte Eigenthümlichkeit und fruchtbare Bedeutung des ſpeculativen Strebens fallen ließ. Der zugleich geiſtreichſte und vielſeitigſt gelehrte und gebildete Vertreter dieſer Richtung war unſtreitig Heinrich Steffens [1]), welcher in ſeinen zahlreichen Schriften ſowohl mannigfache naturwiſſenſchaftliche, als auch pſychologiſche, moraliſche, politiſche und religionsphiloſophiſche Unterſuchungen [2]), zuletzt die reichhaltige Geſchichte ſeines Lebens [3]) in einer anziehenden,

---

[1]) geboren zu Stawanger in Norwegen den 2. Mai 1773, ſeit 1832 Profeſſor der Philoſophie zu Berlin, früher in Breslau, geſt. den 13. Februar 1845.

[2]) Hierher gehören: Grundzüge der philoſophiſchen Naturwiſſenſchaft, Berl. 1806, Caricaturen des Heiligſten, 2 Bde. Leipz. 1819—21, Anthropologie, 2 Bde, Bresl. 1822—24, Von der falſchen Theologie und dem wahren Glauben, Bresl., 1823, 2te Aufl. 1831, Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum iſt. Eine Confeſſion, Bresl. 1831, Chriſtliche Religionsphiloſophie, 2 Thle, Bresl. 1839.

[3]) Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeſchrieben, 9 Bde. Bresl. 1840—44.

kräftigen und lebendigen Darſtellungsweiſe mitgetheilt, und gleichfalls als Dichter durch ſeine intereſſanten Novellen ſich erwieſen hat. Ermüdet, wie er ſelbſt geſteht, von einem langen Kampfe mit dem Wiſſen, deſſen Begründung ihm nicht auf eine ihn befriedigende Weiſe gelang, wendete er ſich in ſeiner ſpäteren Lebenszeit zum kirchlich dogmatiſchen Chriſtenthum, und gelangte durch die Ahnung hindurchgehend zu dem Glauben, daß Chriſtus als Heiland der Welt auch der Erlöſer des Denkens, der Erretter der verirrten Vernunft von ihren eignen Verirrungen ſei. Er glaubte nunmehr einzuſehen: „alles menſchliche Treiben ſei ſündlich von Anfang an, alles irdiſche Daſein auf das tiefſte verderbt, die unmittelbare Erkenntniß der urſprünglich gegebenen Thatſache dieſes Verderbniſſes ſei zugleich die Wurzel und die Frucht des Chriſtenthums, die Grabestiefe, durch welche wir an der Hand des Heilands wandeln müſſen," kurz, er bewegte ſich ſeitdem in jenen Formeln des Supernaturalismus, welche dem dichtenden Vorſtellen einen geräumigen Spielraum laſſen, mancherlei bei einer frömmelnden Gemüthsſtimmung der Phantaſie zuſagende Anſchauungen in ſie hinein zu legen, und welche hierin mitunter auch für ausgezeichnete Köpfe einen Reiz, wie für die große Menge in der Macht der Tradition eine Stütze beſitzen, während ſie nicht bloß zu der wiſſenſchaftlichen Vernunftforſchung, ſondern auch zu dem geſunden Menſchenverſtand auf der Bildungsſtufe unſres Zeitalters ſich wie das Dunkel zum Lichte verhalten.

6. Krauſe.

632. Unter den aus dieſer Schule hervorgegangenen Wahrheitsforſchern verdient in der Beziehung, daß er dem Pantheismus, zu dem er anfangs ſich hinneigte, nicht auf den Irrwegen der Phantaſterei und der Hingebung an den Traditionsglauben zu entfliehen, ſondern denſelben durch eine methodiſche und folgerichtige Speculation zu überwinden ſtrebte, ein rühmliche Erwähnung und eine nähere Berückſichtigung Karl Chriſtian Friedrich Krauſe [1]). Indem er

[1]) geb. 1781 zu Eiſenberg im Altenburgiſchen, ſtudirte 1797 — 1800 in Jena unter Fichte und Schelling, und trat daſelbſt 1802 als Privatdocent im Fache der Philoſophie auf. Er blieb Privatdocent, und lehrte als ſolcher auf verſchiedenen Univerſitäten bis zum Ende ſeines Lebens. Er ſtarb in München den 27. Sept. 1832. Unter ſeinen auf Philoſophie, Mathematik und Freimaurerei ſich beziehenden Schriften ſind hier hervorzuheben: Entwurf des Syſtems der Philoſophie, 1ſte Abth. u. ſ. w. Jena u. Leipz. 1804, Syſtem der Sittenlehre, 1ſte B. Leipz. 1810, Das Urbild der Menſchheit, Dresd. 1812, Abriß des Syſtems der Philoſophie, 1ſte Abth. Götting. 1825, Vorleſungen über das Syſtem der Philoſophie, Götting. 1828, Abriß des Syſtemes der Logik, 2te verm. Ausg., Götting. 1828, Abriß des Syſtemes der Philoſophie des Rechtes u. ſ. w. Götting. 1828, Vorleſungen über die Grundwahrheiten der Wiſſenſchaft u. ſ. w., ebendaſ. 1829. Sein handſchriftlicher Nachlaß, der eine große Menge von Werken umfaſſen ſoll, ſowohl eigentlich philoſophiſche, als mathematiſche, ſprachwiſſenſchaftliche, geſchichtliche und ver-

einerſeits von der großen Bedeutung des kräftigen Aufſchwunges und der univerſellen Richtung, welche Schelling der Speculation gegeben, andrerſeits aber auch von dem Unbefriedigenden in der Form und in den Reſultaten der Schelling'ſchen Philoſopheme überzeugt war, ſuchte er mit Anwendung einer eigenthümlichen, ſowohl von der Hegel'ſchen, wie von der Schleiermacher'ſchen Dialektik verſchiedenen Methode der Unterſcheidung und Vereinigung der Gegenſätze die in Schelling's Schriften enthaltenen Keime der philoſophiſchen Wahrheit zu einem ächt wiſſenſchaftlichen Syſteme zu entfalten, welches er mit der Benennung des „Abſolutismus“ bezeichnet hat. Die Philoſophie iſt ihm der Organismus, oder, wie er ſtatt deſſen lieber ſagt, der Gliedbau der nichtſinnlichen, der aprioriſchen Erkenntniß, welche zunächſt der a poſteriori gewonnenen, der ſinnlichen oder empiriſchen und rein geſchichtlichen gegenüberſteht. Sie wirkt aber nach ſeiner Anſicht auf das Leben erſt vermittelſt ihrer Verknüpfung mit dem erfahrungsmäßigen Wiſſen ein, durch welche eine doppelte Vereinwiſſenſchaft entſteht, theils eine mit der Erfahrung in Verbindung geſetzte Vernunftwiſſenſchaft, theils eine mit der Philoſophie verknüpfte Erfahrungswiſſenſchaft. Für die Entwicklung der Philoſophie unterſcheidet er einen zweifachen Gang, den ſubjectiven oder analytiſchen und den objectiven oder ſynthetiſchen. Der erſtere muß gemäß der Natur des menſchlichen Erkenntniß-

---

miſchte Schriften, wird von Mehreren ſeiner Freunde ſeit 1834 herausgegeben, und es iſt von demſelben bereits erſchienen: als zur analytiſchen Philoſophie gehörig ein Band von Vorleſungen über Logik, Pſychologie u. ſ. w. 1836, als zur ſynthetiſchen Philoſophie gehörig „die abſolute Religionsphiloſophie in ihrem Verhältniß zur Glaubenslehre des Gefühls,“ 1ſt. B. 1834, 2t. Bdes 1ſt. Abth. 1836, 2te Abth. 1843, und ferner „Kunſtphiloſophie,“ 1838, dann auch „vermiſchte Schriften,“ 1843.

vermögens zunächſt betreten und bis zu ſeinem Endpunct verfolgt werden, welcher der Anfangspunct des letzteren iſt. Zuerſt nämlich ſoll die Betrachtung von einem in ſich ſelbſt unmittelbar gewiſſen Anfang des Wiſſens ausgehen und von da zum Verſtändniß immer höherer Wahrheiten geſetzmäßig fortſchreiten, bis die höchſte aller Erkenntniſſe, die eigentliche Grundwahrheit, und hiermit das allumfaſſende Princip des geſammten Wiſſens erreicht iſt. Hierauf bietet ſich für die Unterſuchung die Aufgabe dar, den Zuſammenhang der Wiſſenſchaft in Durchführung jenes gewonnenen Princips abſteigend und zugleich ſtetig nach allen Seiten den Geiſtesblick richtend organiſch zu entfalten. Der hinaufſteigende und der herabſteigende Theil der Wiſſenſchaft ſind dem ſachlichen Inhalt nach einander gleich, ſie erweiſen ſich nur in der Betrachtungsart und in der Fülle und Tiefe der Erkenntniß verſchieden. Der erſte Lehrweg führt vom Selbſtbewußtſein des endlichen Geiſtes bis zur Anerkennung Gottes hinauf. Dagegen der zweite Lehrweg betrachtet alle Weſen als in unſrem Gottesbewußtſein befaßt bis hinab zum eignen Selbſt, dem Ich des einzelnen Menſchen. So gelangt man vermöge der erſten als Princip anzuwendenden Erkenntniß Gottes dahin, daß man aller Grundrichtungen des Forſchens mächtig jeden Gegenſtand des Denkens in jeder Richtung mit Geiſtesfreiheit und unbefangen von einſeitigen Anſichten nach ſeiner innerſten Eigenthümlichkeit zu durchforſchen vermag. Jedoch die vollendete Durchdringung der Gegenſtände in allen ihren weſentlichen Beſtimmungen und Beziehungen iſt uns zufolge unſrer Endlichkeit unerreichbar und bleibt uns ewig unmöglich. Die vollſtändige allſeitige Durchſchauung ſo des Ganzen der Welt und der Menſchheit, wie jedes einzelnen Sonnenſtäubchens und Hauches gehört allein der Gottheit an [1]). Dieſer von Krauſe angenommenen Hauptein-

[1]) Vorleſ. üb. d. Syſt. d. Philoſ. S. 1—20. Vorleſ. über d. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 6—10. S. 235 u. 236.

theilung ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen folgend richten wir zuvörderſt auf den analytiſchen Theil unſren Blick, und werden uns hierauf zu dem ſynthetiſchen wenden.

1). Analytiſcher Theil.

633. Für den Beginn des wiſſenſchaftlichen Erkennens fodert Krauſe den freien Entſchluß, ſelbſtzudenken und die Denkthätigkeit, durch welche alles werdende Wiſſen mitbedingt und theilweiſe hervorgebracht werde, geſetzmäßig wirken zu laſſen. Für die Ausführung dieſes Entſchluſſes kommt es nach ihm zunächſt darauf an, daß man mit eigner Einſicht einen Anfang zuverläſſiger Erkenntniß gewinne. Dieſer Anfang ſoll in einer zweifellos, unmittelbar und allgemein gewiſſen Wahrheit beſtehen. Sie bietet ſich, behauptet Krauſe, in dem Selbſtbewußtſein dar. Indem man auf ſich ſelbſt merkt, ohne an den Gegenſatz des Aeußeren und des Inneren zu denken, und überhaupt ohne auf etwas Einzelnes an ſich ſelbſt hinzuſehen, ſo hat man hiermit die Selbſtanſchauung. Jeder erkennt bei der gehörigen Aufmerkſamkeit: das Wort „Ich" bezeichnet unſer ganzes Weſen vor und über aller Theilung und Gliederung, welche wir in und an uns weiter antreffen. Dieſe Selbſtſchauung iſt wahr und unmittelbar. Man erkennt im Selbſtbewußtſein, daß das vorgeſtellte und das vorſtellende Ich Eins und Daſſelbe ſind, und daß es keiner Vermittlung bedarf, um die Vorſtellung des Ich mit dem Ich ſelbſt zu vergleichen. Für dieſe Selbſterfaſſung, weil ſie eine unmittelbare und „ungegenheitliche", das heißt, keinen Gegenſatz in dem Anerkannten ergreifende iſt, paßt am beſten das Stammwort „ſchauen" [1]).

---

[1]) Selbſt des Wortes „Anſchauung", bemerkt Krauſe, dürfe man ſich, ſtreng genommen, hier noch nicht bedienen, weil die Vorſylbe an auf Entgegenſetzung und auf eine innere oder äußere Begrenzung hindeute, woran in dem Grund-

Die Grundſchauung (oder Grundſchauniß) Ich iſt nicht ein bloßer Begriff, unter welchen viele einzelne Ich gehören, ſondern vielmehr die unmittelbare Erkenntniß eines einmal vorhandenen ſelbſtändigen Weſens [1]).

634. Hiernach weiß ſich Jeder in der Grundſelbſtſchauung als eine untheilbare, von allen andern Weſen unterſcheidbare Einheit. Gleichfalls ſchreibt er ſich in dem Satze: „ich bin" ein Daſein zu, welches nicht verwechſelt werden darf mit ſeiner Weſenheit. Denn die Kategorie „Weſenheit" umfaßt nicht bloß dasjenige, was wir ſind, ſondern zugleich die Eigenſchaft, daß wir ſind. Daher müſſen wir auch im ſprachlichen Ausdruck unſre Weſenheit unterſcheiden von unſrer „Seinheit" oder „Daſeinheit," das heißt, von unſrer Eigenſchaft des Seins oder Daſeins, welche nur einen Theil der erſteren ausmacht. Ferner wird in dem Satz: „ich bin ich" urſprünglich ausgeſagt, daß ich das qualitativ Beſtimmte bin, was ich bin, ohne ein Anderes zu ſein, daß ich mich als Weſen mit der Beſtimmung der Gleichheit oder Einerleiheit denke, und mithin ein „ſelbſtganzes" Weſen bin. Hiernach iſt in der Selbſtſchauung des Ich's eine zweifelloſe unmittelbare Wahrheit mit dem Kennzeichen derſelben, nämlich mit der Identität des Vorgeſtellten und der Vorſtellung in dem Vorſtellenden gefunden. Zwar iſt der Gegenſtand dieſer Erkenntniß nur ein Endliches, Beſtimmtes und Begrenztes, jedoch ein Weſenhaftes und Unwandelbares, das heißt, ein Ich, welches in jedem Moment der Selbſtſchauung ſich als ein unverändert ſeine Ichheit behauptendes darſtellt. Für die Wiſſenſchaft alſo, die eine Geſammtheit gewiſſer,

gedanken Ich als ſolchem nicht gedacht werde. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 73. u. 74.

[1]) Syſt. d. Philoſophie, S. 30—57. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 70—75.

wahrer Erkenntniß ſein ſoll, haben wir einen Anfang und einen bleibenden Beſtandtheil durch jene Selbſtſchauung gewonnen [1]).

635. Bevor die Unterſuchung zu der Analyſis der Eigenthümlichkeit und des Inhaltes des Selbſtbewußtſeins fortgeht, iſt es angemeſſen, auf die Tafel der Kategorieen, auf den Organismus oder Gliedbau der Grundbegriffe hinzublicken, denen gemäß das Innere im Ich erwogen werden muß. Die erſte und oberſte Kategorie iſt die Weſenheit als ſolche (essentia). An ihr findet ſich die ihr eigenthümliche Einheit, die Weſenheiteinheit, welche nicht mit der Einheit der Form, mit der numeriſchen oder „zahligen" Einheit verwechſelt werden darf. In der Weſenheiteinheit ſind als beſondere Theilweſenheiten, als beſondere Kategorieen oder Momente die Selbſtweſenheit (Subſtanzialität oder Subſiſtenz) und die Ganzweſenheit (Totalität) zu unterſcheiden, wofür man kürzer Selbſtheit und Ganzheit ſagen kann. Beide in der Weſenheit verknüpft machen die Weſenheitvereinheit aus. Wenn ſie ohne alle Entgegenſetzung und Begrenztheit gedacht werden, ſo bezeichnet man die erſtere mit dem Worte „Unbedingtheit," die letztere mit dem Worte „Unendlichkeit." Die Einheit der Weſenheit, indem ſie in ihrem Unterſchiede von ihren beiden Theilweſenheiten und von der Weſenheitvereinheit als über dieſen Grundbeſtimmungen ſtehend gedacht wird, iſt die Weſenheit-Ureinheit. An der Weſenheit ſelbſt zeigt ſich der Gegenſatz (Krauſe ſagt lieber: die Gegenheit) weiter zwiſchen dem Gehalt (der Gehaltweſenheit, der materialen Weſenheit) und der Form (der Formweſenheit, Formheit, der formalen Weſenheit,) oder zwiſchen dem Was und dem Wie. Die Formweſenheit iſt Satzheit, gewöhnlich Geſetztheit, Poſition, Theſis genannt. An der Satzheit wird

[1]) Syſt. d. Philoſ. l. c. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 75—87.

erkannt die ihr eigenthümliche Einheit, die Form-Einheit oder Satz-Einheit, welche mit der Satz-Vereinheit nicht verwechſelt werden darf. Die Form-Einheit hat zwei Momente an ſich, die Richtheit und die Faßheit. Die Richtheit oder Bezugheit (Erſtreckung, Dimenſionalität) iſt die Form der Selbſtheit, und wird auch durch die Wörter zu, durch und für bezeichnet. Die Faßheit, Befaßtheit oder Umfangheit (latitudo, ambitus) dagegen iſt die Form der Ganzheit, und wird auch durch die Sylben be, um, ein bezeichnet. Beide, Richtheit und Faßheit verknüpft machen die Formvereinheit oder die Satzvereinheit aus. Die Weſenheit iſt zugleich als an ſich mit ihrer Formheit verbunden die geſetzte (ſatzige) Weſenheit, das iſt, die Eigenſchaft der Exiſtenz, die Daſeinheit. Jedes Weſen iſt erſtlich ein geſetztes, es enthält in ſeiner Einheit die Theſis ohne Gegenſatz, die ungegenheitliche Setzung. Zweitens enthält es in ſeiner Mannigfaltigkeit die Antitheſis, die Entgegenſetzung (Gegenſatzheit, Gegenheit), und drittens kommt ihm hiermit zugleich auch die Syntheſis, die Vereinſetzung (Vereingeſetztheit, Vereinheit) zu. Dieſe Kategorieen finden auf die vorhergenannten ihre Anwendung. Hiernach iſt zum Beiſpiel die Daſeinheit theils die ungegenheitliche, theils die gegenheitliche, theils die vereinheitliche. Die Formheit der Formheit oder das Wie des Wie iſt die „Jaheit“ (Bejahung, Affirmation), welche als ungegenheitliche die „Reinheit“ nicht an ſich hat. Sofern ſie aber in ſich Gegenjaheit iſt, iſt ſie auch zugleich in ſich Gegenneinheit (Verneinung, Negation). Die Gegenjaheit und die Gegenneinheit zeigen ſich wiederum vereint als Form der Vereinſatzheit. Selbſt an dieſer Form der Satzheit, an der Jaheit, wird nochmals Form unterſchieden, als die „Grenzheit.“ Sachlich betrachtet iſt dieſe Grundbeſtimmung die Grenze oder das Ende, auch Ende und Gegenende, oder Anfang und Ende. Das was Grenze hat, iſt inſofern endlich. Die Ganzheit mit Grenzheit gedacht iſt Groß-

heit (Größe). Das Weſentliche ſelbſt, nach der Jaheit der Faßheit an der Ganzheit gedacht iſt das Unendliche, nach der Jaheit der Richtheit an der Selbſtheit gedacht iſt es das Unbedingte oder Abſolute. Dies ſind die oberſten Grundbegriffe, welche einen vollſtändigen in ſich beſchloſſenen Organismus ausmachen [1]).

636. Aus der Selbſtgewißheit des Ich's ergibt es ſich, daß auch alles dasjenige für uns wahr iſt, was als Bedingendes unſer ſelbſt und deſſen Schauung als Bedingung unſrer Selbſtſchauung erkannt wird, welches wir alſo wiſſen, ſo wahr wir ſind und uns erkennen. Nach jener erſtgefundenen Wahrheit nun eröffnet ſich der Weg der weiteren Forſchung über das Ich mit der Frage: was wir in uns antreffen? Bei der Aufſtellung dieſer Frage ſind wir bereits kraft der Grundſchauung des eignen Selbſtes überzeugt, daß die Beſtimmungen des Ich's, welche in den Kategorieen „Weſenheit, Einheit, Ganzheit, Selbſtweſenheit, Vereinheit und Daſeinheit" ausgedrückt ſind, keineswegs durch das innere Mannigfaltige im Ich aufgehoben, zertheilt und geſtört werden. Vielmehr offenbaren ſie erſt hierin ihre Bedeutung, ſo daß das eine, identiſche, ganze, daſeiende Ich eben dieſes ſein Mannigfaltiges iſt, während es zugleich auch über demſelben

---

1) Syſt. d. Philoſ. S. 160—227. Abriß des Syſt. d. Logik, 2te Ausg. S. 55. u. 56. S. 143—158. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 195—198. Krauſe bemerkt hier zur Rechtfertigung der neugebildeten Kunſtwörter, mit denen er die von ihm aufgeſtellten Kategorieen bezeichnet hat: in lateiniſcher oder auch in griechiſcher Sprache würde es ſchwer, wo nicht unmöglich ſein, das „Grundbegriffthum" (die Kategorieentafel) ſo kurz und ſo genau zu benennen, als es in der deutſchen Sprache geſchehen könne, wenn man dem Wiſſenſchaftsforſcher verſtatte, daß er dem Sprachgebrauch und dem Sprachgeſetz gemäß die erfoderlichen neuen oder beſtimmteren Worte bilden dürfe.

an und für ſich beſteht. Betrachten wir nun überhaupt das Einzelne in dem bezeichneten Mannigfaltigen, ſo ergibt ſich, daß Jedes jedem Andern entgegengeſetzt iſt. Mithin wird die Mannigfaltigkeit des Ich's nach dem Begriffe des Gegenſatzes erfaßt. Sonach bekundet ſich dieſer ebenfalls als ein allgemeiner, bei der Auffaſſung des Mannigfaltigen im Ich unentbehrlicher Urbegriff. In der Grundſchauung Ich haben wir unſere für uns an ſich geſetzte Weſenheit erkannt. In dem allgemeinen Bewußtſein aber, daß wir ein Mannigfaltiges in uns ſind, erfaſſen wir unſre innere Entgegengeſetztheit (Gegenweſenheit), und zugleich die Verknüpfung dieſer Gegenſätze, unſre innere Vereingeſetztheit (Vereinweſenheit). Wir finden uns demnach als Ich, als inneres Gegen-Ich und als Verein-Ich, und wir unterſcheiden uns als Weſen, welche vor und über unſrer inneren Gegenheit und Vereinigung exiſtiren, von uns ſelbſt, inſofern wir ein innerlich Entgegengeſetztes und Vereingeſetztes ſind. Indem wir dieſe Unterſcheidung machen und uns in unſrer ganzen geſetzten Weſenheit als vor und über allem Einzelnen in uns erblicken, dürfen wir uns das „Ur-Ich" nennen. Hierbei iſt wohl zu bemerken, daß in unſrem Selbſtbewußtſein dem Einzelnen in uns, zum Beiſpiel dem Leib und dem Geiſt, und eben ſo im Geiſte dem Erkennen, dem Fühlen und dem Wollen zwar eine untergeordnete Selbſtändigkeit zugeſchrieben wird, aber in keiner Hinſicht „Alleinſtändigkeit" ohne Verbindung unter einander. Demzufolge treffen wir in unſrer Weſenheit an: erſtlich Selbſtändigkeit, zweitens Gegenſelbſtändigkeit oder Verhaltheit, und drittens Vereinſelbſtändigkeit, oder kürzer und beſſer: Selbſtheit, Gegenſelbſtheit und Vereinſelbſtheit. Der nämliche Gegenſatz und Verein des Entgegengeſetzten ſpricht ſich auch in unſrer Daſeinheit aus. Denn in der Grundſchauung Ich erſcheinen wir uns als ohne allen Gegenſatz exiſtirend. Jedoch in unſrem Innern bemerken wir auch an unſrem Daſein Entgegenſetzung und Vereinſetzung.

Wir erkennen uns als da ſeiend in der Zeit, aber gleichfalls als ſeiend in unſrer allgemeinen zu aller Zeit bleibenden Eigenthümlichkeit, welche die ewige oder begriffliche Daſeinheit genannt werden kann. Beide ſind vermittelſt unſrer Urweſenheit wiederum vereint, inſofern wir in der Zeit uns ſelbſt ſo geſtalten und ſo geſtalten ſollen, wie es unſrer ewigen Weſenheit, unſrem Begriffe gemäß iſt [1]).

637. Ein Weſen, dem die genannten Eigenſchaften zukommen, iſt ein Organismus, oder mit deutſchen Wörtern, ein „Gliedbau, Gliedweſen, Gliedbauweſen" zu nennen. Das Ich iſt demnach ein Organismus und unſre Selbſtſchauung iſt als dem Erkannten angemeſſen gleichfalls ein Gliedbau, eine organiſche Abbildung und Abſpiegelung des organiſchen Ich in ſich ſelbſt. Obgleich wir nun ſtets dieſelbe Perſon, das gleiche ſelbſtweſentliche untheilbare Ich bleiben, ändern wir doch ſtetig im Innern unſre Zuſtände, das heißt, wir gehen zufolge unſrer Endlichkeit von entgegengeſetzten Zuſtänden zu entgegengeſetzten fort. Sofern wir uns als den zeitlichen Grund aller dieſer Aenderungen wiſſen, erblicken wir uns als thätig. Die Thätigkeit iſt demnach nicht das ganze Ich ſelbſt, ſondern nur eine Eigenſchaft deſſelben. Meine Thätigkeit finde ich in jeder Zeit ſchon vor, ich bin ihr nächſter ewiger Grund. Sie iſt aber eine dreifache, das Erkennen, das Empfinden und das Wollen. Die Formen, in denen wir ſie ausüben, und unter denen wir uns ſelbſt erfaſſen, ſind die Zeit, der Raum und die Bewegung. Ich erſcheine mir in der Zeit, weil ich der Grund der ſtetigen Aenderung meiner Zuſtände bin. Die Zeit iſt überhaupt die Form der Thätigkeit und der Veränderung aller Weſen, für uns alſo zunächſt eine Form unſer ſelbſt als thätiger,

---

[1]) Syſt. d. Philoſ. S. 93—127. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 87—93.

im ſteten Anderswerden befindlicher, lebender Individuen. Aber die Thätigkeit iſt nur eine Theileigenſchaft meines Selbſtes, folglich falle ich nicht durchaus in die Zeit. Als ganzes Ich bin ich vor ihr, über ihr und ohne ſie. Meiner Weſenheit nach bin ich ewig und unzeitlich und eben hierdurch zugleich das in allem Zeitwechſel meines inneren Werdens Bleibende, Beſtehende, dieſelbe Perſon. Ja von allen Weſen, ſofern ſie in der Zeit leben, behaupten wir das Gleiche, indem wir in einem Grundſatz dieſe überſinnliche Erkenntniß ausſprechen: die Subſtanz beharrt, während die Eigenſchaften bloß in ihren ſich ausſchließenden Beſtimmtheiten wechſeln [1]).

638. Der Zeit, welche die allgemeine Form der Thätigkeit aller Weſen iſt, ſchließt ſich die Form des Raumes an, unter welcher ein Theil unſrer eignen Thätigkeit und des zum Ich Gehörenden ſteht. Nämlich das Körperliche, oder wie Krauſe dafür auch in gleicher Bedeutung ſagt, das Leibliche hat die Eigenſchaft räumlich zu ſein. Dieſe kommt nicht bloß dem Materiellen der äußeren Natur, folglich auch dem menſchlichen Leib zu, ſondern gleichfalls demjenigen Ausgedehnten, welches wir in unſrem geiſtigen Ich vermöge der Thätigkeit unſrer Einbildungskraft und als einen Theil der Phantaſiewelt ſchauen. Dieſes Leibliche der Phantaſie iſt keineswegs eine bloße Abſchattung und leere Nachbildung des durch die Sinne erkannten Körperlichen, ſondern es iſt etwas Eigenthümliches für ſich und enthält Mehreres und Anderes, als die äußere Natur, wie uns die aus dem Geiſt heraus in jene übertragene Welt aller Kunſt nebſt den Anſchauungen der Raumlehre beweiſt. Gemäß der Form des Raumes iſt das Körperliche ein in das Unendliche beſtimmbares Ganze

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 93—129. Abr. d. Log. S. 15—17.

von inneren mit einander verbundenen Theilen. Das Leibliche der Phantaſiewelt aller einzelnen Geiſter und die geſammte äußere Natur befinden ſich in demſelben Raum. Die Bewegung iſt die Vereinform des Raums und der Zeit [1]).

639. Unſerer ſinnlichen Erkenntniß, welche überhaupt das Individuelle, alſo das vollendet Endliche, das durchgängig Beſtimmte und zeitlich Werdende umfaßt, und welche theils vermittelſt der leiblichen Sinne das äußerlich Sinnenfällige, theils durch die Phantaſie das innerlich Sinnenfällige vergegenwärtigt [2]), ſteht die Erkenntniß des Nichtſinnlichen oder Unſinnlichen gegenüber, welches theils das „Nebenſinnliche," theils das „Ueberſinnliche" iſt. Nebenſinnlich ſind zum Beiſpiel die Begriffe von Gegenſtänden der Sinneswahrnehmung, überſinnlich zum Beiſpiel die Begriffe vom Raum und von der Zeit, inſofern dieſe Formen als unendliche gedacht werden [3]). Alles Nichtſinnliche, was wir erkennen, fühlen und in der Zeit darſtellen wollen und ſollen, kann das Begriffliche, das begrifflich Weſentliche, das Gebiet der Begriffe genannt werden. Dieſem kommt erſtlich die Unendlichkeit oder Urganzheit zu, welche den ſinnenfälligen Dingen als ſolchen niemals eigen iſt. Ihm gehört zweitens die Ewigkeit an, wodurch es ein nichtzeitliches, ein ewigweſentliches iſt. Gleichfalls findet an ihm drittens das Merkmal der Allgemeinheit Statt. Die letztere iſt eine doppelte. Sie beſteht theils darin, daß durch das in dem Begriff Enthaltene eine ganze nur einmal vorhandene Weſenheit beſtimmt wird, wie zum Beiſpiel durch dasjenige, was den Allgemeinbegriff des Raumes ausmacht. Theils iſt ſie das allem Be-

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 129—132. Abr. d. Log. S. 39—41.

[2]) Zu vergl. hierüber Abr. d. Log. S. 20—36.

[3]) l. c. S. 37. u. 38.

ſonderen und Theilheitlichen der gleichen Art Gemeinſame, wie der Gemeinbegriff des Dreiecks. Die Gemeinbegriffe ſind entweder aus der ſinnlichen Erfahrung durch Abſtraction gewonnene, mithin Erfahrungsbegriffe, geſchichtliche Begriffe, denen der Charakter der Nothwendigkeit und der Ueberallgültigkeit für die unendliche Zeit im ganzen Weltall fehlt. Oder ſie ſind ihrer Erkenntnißquelle nach rein überſinnliche und ewigweſentliche, welche jenen Charakter enthalten. Inſofern man in den Begriffen die Beziehung auf das Zeitlebliche anerkennt, ſie als das für alle Zeit Gültige, in aller Zeit Darſtellbare und als Norm der Beurtheilung und Würdigung für alles im Leben Wirkliche betrachtet, ſind ſie die Urbegriffe oder Ideen. Ueber dieſe nachgewieſenen Gegenſätze unſrer Erkenntniſſe emporſteigend erhalten wir zunächſt die Auffaſſung des Weſentlichen, ſofern es über dem Allgemeinen und dem Beſonderen, dem Ewigen und dem Zeitlichen ſteht und dasjenige enthält, wodurch das Allgemeine und das Beſondere, das Ewige und das Zeitliche in unſrem Bewußtſein vereinigt werden. Dies iſt das Urweſentliche. Von hieraus erheben wir uns endlich im überſinnlichen Schauen noch eine und zwar die letzte Stufe höher, und erkennen über dem Gegenſatz zwiſchen dem Urweſentlichen und zwiſchen der Mannigfaltigkeit des inneren untergeordneten Weſentlichen, ſo wie auch über dem Gegenſatz des Sinnlichen und des Nichtſinnlichen das ganze, ungetheilte, ungegenheitliche und zugleich gliedbauliche, alles Einzelne und Beſondere in ſich faſſende oder vielmehr in ſich ſeiende Weſentliche. Der Gegenſtand dieſer Idee kann, in Ermangelung einer eigenthümlichen Benennung, nur mit den Wörtern „Weſen, Weſentliches, Weſenheit" ohne allen Beiſatz bezeichnet werden. Dieſe in jeder Art und Stufe höchſte Schauung eines jeden Gegenſtandes iſt die „Selbſtganzweſenſchauung." Auch von ihr haben wir im Selbſtbewußtſein einen einzelnen, aber klaren und gewiſſen Fall, und zwar an einem endlichen Weſen,

gefunden. Denn ich als Individuum meiner Art bin Ein ganzes, identiſches Weſen, ich erkenne mich als vor und über meiner inneren Gegenheit und meiner inneren Gliedbauheit exiſtirend. Zugleich aber bin ich mir meiner auch ſo bewußt, daß ich alles mein inneres Mannigfaltige, die Geſammtheit meiner Theile, Glieder, Kräfte, Thätigkeiten, mein Ewigweſentliches, Zeitleblich-Individuelles und das aus Beiden vereinte Endliche bin. Eine ſolche Schauung oder Schauniß eines Gegenſtandes mag die Grundidee, die Uridee oder Weſenidee deſſelben heißen, jedoch mit der Bemerkung, daß dieſe Benennungen nicht genügen und nur vorläufig und einſtweilig zu gebrauchen ſind. Uebrigens iſt die Erkenntniß des Inhaltes einer jeden Grundidee, auch der am meiſten untergeordneten, für uns als endliche Geiſter eine unendliche, ſogar in unendlicher Zeit nicht zu vollendende Aufgabe [1]).

640. Die in ihrer allgemeinen Bedeutung nachgewieſenen Grundideen oder Weſenſchauungen entſtehen in uns nicht durch Abſtraction, durch Weglaſſung von Eigenſchaften und durch das Ergreifen einzelner Merkmale, wie die Gemeinbegriffe, noch auch durch das bloße Auffaſſen des Univerſellen und Ewigen. Sie ſind vielmehr an ſich ſelbſt, ohne durch die Theilſchauungen bedingt zu werden, ſie nehmen die einzelnen Eigenſchaften und die beſonderen Erkenntnißarten verklärt und vollendet in ſich auf. An ſich, abgeſehen von den Entfaltungsgeſetzen des zeitlichen Wiſſens für endliche Geiſter, umfaßt ihr Inhalt alles Einzelne und Beſondere, was nur immer fernerhin in ihnen hervortreten und erkannt werden mag. So enthält zum Beiſpiel, oder richtiger, ſo iſt die Grundidee des Raumes alles dasjenige in ſich, was der Fleiß der Geometer jemals über die unerſchöpfliche Fülle

---

[1]) Syſt. d. Philoſ. S. 160—200. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 139—148. Abr. d. Log. S. 59. u. 60.

der innern Raumgeſtaltung zu erforſchen vermögen wird. Wenn daher der endliche Geiſt vom Sinnlichen und Untergeordneten aus zu dem Bewußtſein der Grundideen ſich erhebt, ſo wird in ſie Allgemeines und Beſonderes, Urweſentliches, Ewiges und Zeitliches, jedes für ſich und alles vereint mit hinaufgenommen und wird in ihr als innerer untergeordneter Theil mitgeſchaut. Nicht aber werden in den Grundideen, wie bei den Allgemeinbegriffen, bloß die unbeſtimmt beſtimmbaren univerſellen Merkmale allein gedacht. Auch iſt zu bemerken, daß in der Grundidee ihre einzelnen Beſtimmungen insgeſammt in ihren allartigen Beziehungen und Verbindungen organiſch verknüpft vorkommen. Nicht erfodert wird für eine Grundidee, daß, wie wir dies allerdings bei vielen Gemeinbegriffen antreffen, mehrere Individuen (Einzel-Selbſt-Weſen) unter ſie gehören, daß ſie mithin als eine ſolche Mehrheit da ſei. Dieſes iſt ſelbſt bei Gemeinbegriffen bloß dann der Fall und nur dann denkbar, wann und inſofern ihr Inhalt etwas Beſchränktes ausdrückt. Iſt aber das als Grundidee Geſchaute in ſeiner Art urganz, unendlich, hat es daher nichts Gleichartiges außer ſich, ſo enthält und iſt es ein einziges Geſammtweſentliches, wie die Grundidee des Raumes, der Zeit, der Natur, der Menſchheit [1]).

641. Der Organismus der Grundideen wird in folgender Betrachtung erfaßt. Nach Maßgabe der überſinnlichen Vorausſetzungen, und im Mitwirken unſrer Sinneswahrnehmungen und unſrer Phantaſievorſtellungen erheben wir uns zu dem durchaus überſinnlichen Gedanken der Natur oder des Leibweſens. Sie iſt die körperliche, uns Allen in gewiſſer Hinſicht äußere Welt, ſie iſt hinſichtlich der Zeit, des Raums, der Bewegung und der Kraft ein unendliches Selbſtweſen, welches den geſammten Himmelsbau und alle Stufen der

---

[1]) Abr. d. Log. S. 60. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 148—151.

leiblichen Weſen, Eigenſchaften und Thätigkeiten in ſich begreift, welches urweſentlich, ewigweſentlich und zugleich zeitleblich und jedes Körperliche in ſich iſt. Dieſe Grundidee enthält zunächſt den Urbegriff der Natur, inſofern ſie als ein Ganzes über allen ihren inneren Theilen, Gliedern und Bildungen ſteht, ferner den geſammten Organismus der in ihrem Univerſalbegriff eingeſchloſſenen Allgemeinbegriffe und Gemeinbegriffe von allem Beſonderen der Körperwelt. So erkennen wir ſie als eine in unſrem Geiſte ſich darſtellende an, indem wir uns ſtufenweiſe zu ihr erheben. Weil die Natur in ihrer Art durchaus als unendlich uns erſcheint, ſo iſt ihre Grundidee die eines einzigen Weſens, des höchſten und einzigen Selbſtweſens oder Individuums dieſer Art. Dem Körperlichen oder Leibweſentlichen ſteht ein Ganzes des Geiſtweſentlichen gegenüber, in der Sprache der bisherigen Philoſophie häufig als „Vernunft" bezeichnet, welches auf uns, als auf Geiſter, ſich eben ſo bezieht, wie die Natur auf uns, als auf Leiber. Dieſes wird ebenfalls als ein unendliches und einziges Individuum ſeiner Art von uns erkannt. Beide, die Natur und die Vernunft, exiſtiren nicht getrennt und alleinſtändig, ſondern vereint. Ungeachtet ſie aber Gemeinweſentliches beſitzen, iſt doch auch jedes von beiden ein Eigenweſentliches, etwas, was das Andere nicht iſt. Wir werden alſo erſtlich ſchon durch dieſe Erwägung gezwungen, den Satz des Grundes auf ſie anzuwenden und zu dem höheren Ganzen im Gedanken uns zu erheben, worin ſie und wodurch ſie als in ihrem Uebergeordneten ſind, und deſſen Eigenſchaften ſie demnach auf beſtimmte, eigenthümliche Weiſe beide an ſich tragen. Zweitens erblicken wir ſie in allſeitiger Wechſelwirkung, welche weder in der einen, noch in der andern allein, noch in beiden zuſammen begründet ſein kann, da wir ſie als ſelbſtändig neben einander antreffen. Daher nöthigt uns die Einſicht in dieſe dynamiſche Gemeinſchaft, zu einem für beide gemeinſamen Höheren emporzuſteigen, worin als in

ihrem Urganzen und wodurch als durch ihren gemeinſamen Urgrund beide exiſtiren müſſen. Von dieſem Höherweſen ergibt ſich zunächſt, daß es außer und über der Natur und der Vernunft exiſtirt, indem es das Urweſen beider iſt, auf analoge Weiſe, wie wir uns über uns ſelbſt, ſofern wir ein inneres Mannigfaltige ſind, als das ganze weſentliche Ich gefunden haben. Hierauf aber erfaſſen wir es angemeſſen und vollſtändig nach ſeiner Ganzheit und Selbſtändigkeit in der Grundidee, vermittelſt welcher wir erkennen, daß es zwar einerſeits vor dem Gegenſatz von Vernunft, von Natur und von Menſchheit, und ohne denſelben exiſtirt, andrerſeits aber auch in ſich ſelbſt die Vernunft und die Natur iſt, ſo daß es den Grund der Vernunft, der Natur und ihres Vereines ausmacht [1]).

642. Die Erkenntniß des bezeichneten abſoluten Grundes iſt die allumfaſſende Grundidee, der höchſte Gedanke des unbedingt und unbegrenzt ſelbſtändigen und ganzen Einen, welches wir eben deshalb, weil es dieſes iſt, nicht anders als mit dem Worte „Weſen" ohne allen Beiſatz, oder mit dem in unſrer Sprache ihm gewidmeten Worte „Gott" bezeichnen können. Wie wir in unſrer Selbſtſchauung Ich, wovon wir aufſteigend ausgingen, als unſre Grundeigenſchaften die Weſenheit, die Einheit, die Selbſtheit und die Ganzheit, ferner das Setzen, das Gegenſetzen und das Vereinſetzen gefunden haben, welche zuſammen den Gliedbau unſerer weſentlichen Beſtimmungen ausmachen, ſo erkennen wir auch die nämlichen Kategorieen, ſobald wir ſie unbedingt und urganz denken, als die Grundeigenſchaften „Weſens" oder Gottes. Wie wir eingeſehen, daß ſchon diejenigen untergeordneten Grundideen nur ein einziges Weſen befaſſen, deren

---

[1]) Grundwahrh. der Wiſſenſch. S. 151—154. Philoſophie d. Rechtes, S. 22—24.

Gegenſtand ein in ſeiner Art Unendliches iſt, ſo denken wir auch nothwendig Gott als das eine unendliche, unzertheilbare Individuum, als das eine, identiſche und ganze Seiende. Endlich, wie jede Weſenſchauung alle andre ihr untergeordnete Vorſtellungen in ſich faßt, ſo gibt ſich auch die Schauung „Weſen oder Gott" als die eine urganze und unbedingte kund, worin und wodurch jedes in ihr und unter ihr mitenthaltene beſtimmte, umgrenzte und einzelne Denken, Wiſſen, Ahnen, Vermuthen, jedes nichtſinnliche und jedes ſinnliche, jedes ewige und jedes urweſentliche Erkennen vollzogen wird. Hiermit iſt die Anerkennung Gottes als eine in unſerem Geiſt urſprünglich gegebene nachgewieſen. Sobald der Gedanke „Gott" als die oberſte Grundidee in unſer Bewußtſein eintritt, ſo ſpricht ſich in ihm das Verſtändniß aus, daß er an ſich ſelbſt gewiß, daß er die unbedingt gewiſſe Erkenntniß iſt, welche keines Beweiſes bedürftig und fähig ſein kann. Denn jede Beweisführung iſt die Aufzeigung eines Grundes für das zu Beweiſende. Der Grund aber wird nachgewieſen, wenn ein höheres Ganze hervorgehoben wird, worin das zu Erweiſende als inneres Untergeordnetes enthalten iſt, ſo daß es in ſeiner Eigenthümlichkeit die Qualität ſeines höheren Ganzen in ſich iſt und ausdrückt. Die Weſenſchauung iſt alſo ſelbſt die Erkenntniß des allumfaſſenden Urgrundes, und ſie kann daher bloß im Geiſt anerkannt und gefunden, nicht aber irgendwoher abgeleitet und irgendwodurch bewieſen werden. Hiermit iſt die Aufgabe nach Krauſe's Dafürhalten gelöſt, welche er dem ſubjectiven oder analytiſchen Bezirk der philoſophiſchen Unterſuchungen angewieſen. Die Betrachtung, ſo nimmt er an, hat ſich nunmehr von dem Standort des vorwiſſenſchaftlichen Bewußtſeins zu der Idee Gottes als zu dem Grunde der Wiſſenſchaft erhoben, indem ſie Gott in unſrem eignen Bewußtſein nachgewieſen, und ſie iſt hierdurch hinlänglich vorbereitet und

befähigt, zu dem objectiven oder ſynthetiſchen Gebiet überzugehen [1]).

2). Synthetiſcher Theil.

643. Nachdem uns alſo die analytiſche oder aufſteigende Forſchung durch eine Reihe zweifellos gewiſſer Erkenntniſſe hindurch bis zum Innewerden der höchſten Wahrheit geführt hat, ſo ſteht uns dies als Reſultat des Bisherigen feſt: das Wiſſen von Gott iſt das eine und einzige unbedingte und ganze Erkennen. Der Grundgedanke „Weſen oder Gott" iſt der eine an ſich gewiſſe höchſte und unendliche Gedanke unſres ganzen Bewußtſeins, er iſt der oberſte Begriff und der Grund des oberſten Satzes und des oberſten Schluſſes für alles Denken und Wiſſen, er iſt das Princip der Wiſſenſchaft, das unbedingte Erſterkannte. Zu dieſer Urhöhe der Betrachtung gelangt haben wir nunmehr in der ſynthetiſchen Entwicklung der Wiſſenſchaft alle untergeordnete Weſen aus dem Geſichtspunct in's Auge zu faſſen, daß ſie in unſrem Bewußtſein Gottes enthalten ſind. In dieſer Grundſchauung, welcher allein der unbedingte Name „Schauung" gebührt, finden wir zunächſt oder zuhöchſt die Ideen einerſeits der Vernunft oder des Geiſtweſens, andrerſeits der Natur oder des Leibweſens, und dieſen Gegenſatz verknüpfend die Idee des Vereines beider unter ſich und mit Gott, und hierin die Idee der Menſchheit als des innerſten Vereinweſens der Vernunft und der Natur in und mit Gott. Der geſammte höchſte Theil der Wiſſenſchaft, welchem die hieraus ſich ergebende Aufgabe vorliegt, Gott nebſt den zunächſt beſtimmten Weſen in Gott und das Verhältniß Gottes zur Welt nach allen Grundbegriffen und Grundſätzen zu erkennen, kann die Grundwiſſenſchaft oder die Metaphyſik genannt werden.

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 154—159. Abr. d. Syſt. d. Philoſ. 1ſte Abth. S. 7—28. Abr. d. Log. S. 59—66.

Auf dieſem Felde werden die oberſten Weſen, welche in und durch Gott ſind, bloß nach ihrer Grundidee im Ganzen und im Allgemeinen erkannt, ſo wie auch die univerſellen Geſetze, nach denen ſie in ihrem Innern ſelbſt wieder jedes als ein Theilgliedbau im Allumfaſſenden gebildet ſind. Es folgen daher weiter in dem Zuſammenhang der philoſophiſchen Unterſuchungen die einzelnen der Grundwiſſenſchaft zunächſt ſtehenden Hauptwiſſenſchaften: die Naturphiloſophie, die Vernunftwiſſenſchaft oder Geiſtwiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft von dem Urweſen über ihnen und in Gegenheit mit ihnen, und die Vereinwiſſenſchaft, welche die Vernunft, die Natur und Gott als nach ihrem ganzen Leben vereinigte Weſen betrachtet. Ihnen ſchließen ſich alsdann diejenigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften an, welche den nächſten und innigſten Einfluß auf das Leben ſelbſt haben, als die Theile der praktiſchen Philoſophie gewöhnlich bezeichnet: die Religionswiſſenſchaft, die Sittenlehre, die Rechtsphiloſophie, und die Aeſthetik oder die Kunſtwiſſenſchaft [1]).

644. Die Metaphyſik enthält die wiſſenſchaftliche Erkenntniß Gottes oder des Weſens im Allgemeinen, welches vor und über aller inneren Gegenheit, Vielheit und Vereinheit ſteht, und welches zugleich die Vielheit und Vereinheit in ſich iſt. Da in jedem Satze das Bewußtſein des Verhältniſſes ausgedrückt wird, in welchem irgend ein Selbſtändiges zu einem andern ſteht, ſo lautet der oberſte Grundſatz, der unmittelbar aus der Weſenſchauung als aus dem Princip der Wiſſenſchaft hervorgeht: Weſen iſt Weſen, Gott iſt Gott. Jeder andere Satz iſt in und unter dieſem erſten Grundſatz enthalten. Denn was man auch Selbſtweſentliches als Vorglied oder als Nachglied in einem Satz annehmen mag, ſo iſt dieſes allemal entweder an oder in und unter

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 226—243, u. 502 u. folg.

Gott enthalten. Für die Erforſchung der göttlichen oder abſoluten Weſenheit kommt die dreifache Frage in Betracht, 1) was Gott an ſich iſt, 2) was Gott in ſich iſt, 3) was Gott iſt, inſofern er an, in und unter ſich der Gliedbau der Weſen und der Weſenheiten iſt. Die erſte dieſer Fragen wird durch die Verdeutlichung der Eigenſchaften beantwortet, welche dem abſoluten Weſen vor und über und ohne jeden inneren untergeordneten Gegenſatz zukommen. An der Weſenheit Gottes wird zunächſt ihre Einheit erkannt (unitas essentiae), und an der Einheit offenbaren ſich als einander entgegengeſetzte, beſondere Theilweſenheiten die Selbſtheit oder Selbſtändigkeit (Unbedingtheit, Abſolutheit) und die Ganzheit (Unendlichkeit). Jeder denkende Geiſt muß die genannten Grundeigenſchaften der Gottheit an ihnen ſelbſt ſchauen, ſie in abſoluter Intuition erfaſſen. Aber der endliche Geiſt kann dazu aufgefodert werden, ſie in ihrer ganzen Unbedingtheit zu ſchaun, indem ihm gezeigt wird, daß er auch ſich ſelbſt nach ihnen denkt. Aus den angegebenen Beſtimmungen des abſoluten Weſens ergeben ſich ferner gemäß der oben (§. 635) aufgeſtellten Kategorieentafel die göttlichen Attribute: die Weſenheitvereinheit, die Weſenheitureinheit, die Gehaltweſenheit und die Formweſenheit oder Satzheit, die Satzeinheit (unitas formae sive numeri), die Richtheit und die Faßheit, die Satzheitvereinheit, die Satzheit-Ureinheit, die Seinheit, die Einheit des Seins, die Selbſtſeinheit, die Richtſeinheit oder Verhaltſeinheit und die Ganzſeinheit, die Faßſeinheit oder Gehaltſeinheit, die Vereinſeinheit, und endlich die Ureinheit derSeinheit [1]).

645. Zu den Attributen Gottes gehört auch das un-

[1]) Syſt. d. Sittenl. S. 231 u. folg. Syſt. d. Philoſ. S. 48 —120. 250. 368—372. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S.504 —510. Abr. d. Log. S. 143—147.

endliche Selbſtbewußtſein. Denn erfaſſen wir rein und ganz den Begriff des Erkennens, ſo leuchtet ein: dieſes iſt eine Vereinigung des zu erkennenden Selbſtändigen mit dem ſelbſtändigen erkennenden Weſen, welche in dem letzteren dergeſtalt erfolgt, daß beide Selbſtändige als ſolche beſtehen. Der Gedanke alſo, daß das abſolute Weſen an ſich ſeine Weſenheit iſt, bedeutet: es iſt ſich ſeiner Weſenheit inne, das „Weſeninneſein" iſt eine Grundeigenſchaft Gottes. Gott iſt Alles auf alle Weiſe an ſich und in ſich für ſich, folglich iſt er auch alles Selbſtweſentliche in ſich und mit ſich vereint, das heißt, er erkennt Alles. Da dieſe Eigenſchaft auf die ganze Weſenheit Gottes ſich bezieht, ſo iſt ſie ſowohl das ungegenheitliche Weſeninneſein, als auch das Urweſeninneſein und das Weſeninneſein nach der Selbſtheit, nach der Ganzheit und nach der Vereinigung dieſer beiden Kategorieen. Das Inneſein nach der Selbſtheit iſt Schauen, Erkennen, Wiſſen, das nach der Ganzheit aber Fühlen, Empfinden. Gott iſt mithin ſeiner ſelbſt erſtlich auf unendliche, unbedingte und ungegenheitliche Weiſe inne, ferner auf urweſentliche Weiſe, alsdann theils im unbedingten unendlichen Schauen oder Erkennen, theils im unbedingten, unendlichen Empfinden der Seligkeit, theils in dem aus dem Erkennen und Empfinden vereinten Selbſtinneſein. Weil Gottes Selbſtinneſein ſeine ganze Weſenheit umfaßt, ſo iſt Gott ſich auch ſeines Selbſtinneſeins nach dem ganzen Gliedbau des letzteren bewußt. Er ſchaut ſein Schauen und ſein Empfinden, er empfindet ſein Empfinden und ſein Schauen, und ſo ferner. Indem außer Gott nichts, ſondern Gott Alles, was iſt, an oder in ſich iſt, und Gott ſeiner ſelbſt ganz inne iſt, ſo folgt hieraus die Allwiſſenheit und die Allempfindung Gottes. Man ſagt gewöhnlich, es ſei für den Menſchen unmöglich, ein unendliches Wiſſen zu denken und zu begreifen. Jedoch das göttliche Selbſtbewußtſein oder Allbewußt-

ſein kann und ſoll auch von dem endlichen Geiſte gedacht und begriffen, nur kann es von ihm nicht nachgebildet werden [1]).

646. Wenn nach der Betrachtung dieſer Grundbegriffe des abſoluten Weſens „an ſich" die Unterſuchung zu dem zweiten Punct, zu der Auseinanderlegung desjenigen übergeht, was das göttliche Weſen „in ſich" iſt, ſo tritt die Wahrheit hervor, daß daſſelbe in ſich Gegenweſen und Vereinweſen iſt. Es leuchtet ein bei unſrem geordneten Durchdenken der Aufſchlüſſe, welche ſchon der analytiſche Theil der Wiſſenſchaft hierüber enthält: das Geiſtweſen oder die Vernunft und das Leibweſen oder die Natur, und Beide durch Gott unter ſich und mit ihm als mit dem Urweſen vereint machen die oberſten Glieder des Organismus der Dinge oder der Welt aus. Die Ideen der Vernunft und der Natur erſcheinen einander nebengeordnet und entgegengeſetzt. Da das höchſte Weſen beides, Geiſtweſen und Leibweſen in ſich iſt, ſo ſind beide im Erſtweſentlichen gleich, ſind von derſelben gemeinſamen Weſenheit. Hier erfaſſen wir den erſten und höchſten Allgemeinbegriff, indem wir das Gemeinſame von Natur und von Vernunft in der Vorſtellung von einem beſtimmt gearteten, in ſeiner Art unendlichen Weſen der erſten Gliedtheilung zuſammenfaſſen, in einem Begriff, welcher nur zwei unendliche Individuen, die Natur und die Vernunft in ſich enthält. Beide aber ſind einander auch als ſolche entgegengeſetzt und gegenſelbſtändig, dasjenige, was in der einen geſetzt iſt, iſt in der andern nicht geſetzt, und umgekehrt. Die Natur iſt und bildet alles Einzelne im Ganzen der Vernunft und der Natur mit Nothwendigkeit. Die Vernunft dagegen iſt und bildet alles Einzelne in dieſem Ganzen mit Freiheit. Dieſer Gegenſatz iſt nach den an der

---

[1]) Syſt. d. Philoſ. S. 380. u. folg. Abr. d. Log. S. 49. u. 50. 71. u. 72. Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 512—514.

Einheit Gottes enthaltenen beiden Grundcharakteren der Selbſtheit und der Ganzheit ſo feſtgeſtellt, daß zwar beide, die Vernunft und die Natur gottähnlich an der ihnen eigenthümlichen Einheit die Selbſtheit und die Ganzheit haben, jedoch dabei an der Vernunft und an der Totalität des in ihr Enthaltenen die Selbſtheit, an der Natur und an deren ganzem Inhalte die Ganzheit das Eigenbeſtimmende iſt. Innerhalb dieſes Gegenſatzes ſind aber beide zwei wechſelſeitig gleichförmige Organismen. Das innerſte Glied der Wechſelvereinigung beider iſt das Reich der endlichen individuellen Geiſter und der endlichen individuellen Leiber. Wie der individuelle Geiſt das innerſte individuelle Vereinweſen in der Vernunft, ſo iſt der individuelle organiſche Leib das innerſte individuelle Vereinweſen in der Natur. Beide aber ſowohl unter ſich, wie mit dem Urweſen vereint ſind der Menſch. Alle unendlich vielen endlichen Geiſter verknüpft mit allen unendlich vielen organiſchen Leibern der oberſten Ordnung und zugleich mit dem Urweſen vereinigt ſind das eine in ſeiner Art unendliche Menſchheitweſen, die eine Menſchheit in Gott [1]).

647. Bei der Zuſammenfaſſung deſſen, was Gott an ſich und in ſich iſt, erhellt: er iſt Ein Organismus, dem Gehalte nach der eine, identiſche ganze, der Form nach der vollſtändige, dem Gehalt und der Form nach zuſammengedacht der vollweſentliche Gliedbau. Demnach ſind die Vollſtändigkeit und die Vollweſenheit oder abſolute Vollkommenheit Grundeigenſchaften Gottes. Ferner iſt ein Weſen, ſofern es Weſentliches an und in ſich iſt, der Grund dieſes Weſentlichen. Die Eigenſchaft, das Weſentliche an ſich und

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 510—512. Syſt. d. Philoſ. S. 408—430. Abr. d. Log. S. 148 u. folg. Philoſ. d. Rechtes, S. 22—27.

in ſich zu ſein, kann die „Grundheit“ genannt werden. Gott iſt demnach der ganze Grund von allen endlichen Dingen und von allen Eigenſchaften derſelben. Der Charakter des Entgegengeſetzten, nach ſeiner eigenthümlichen Determination mit der Beſtimmtheit ſeines Entgegengeſetzten zugleich zu exiſtiren, iſt die Bedingtheit. Die beiden Glieder dieſes Verhältniſſes ſind für einander wechſelſeits Bedingendes und Bedingtes. Weil nun Alles, was eine beſtimmte, mithin auch eine gegenheitliche Eigenthümlichkeit hat, in dem Verhältniſſe der Bedingtheit ſteht, ſo iſt folglich die Bedingtheit eine innere Eigenſchaft Gottes, inſofern er der Weſengliedbau iſt. Die Bedingtheit enthält aber in ihr ſelbſt einen Gegenſatz. Sie iſt theils die abſteigende (ſubordinative), theils die nebenheitliche (coordinative), theils die abnebenheitliche (coſubordinative). Hiermit wird klar, daß Gott als Urweſen nicht in dem Verhältniſſe der Bedingtheit ſteht, folglich das nichtbedingte oder unbedingte (abſolute) Weſen iſt. In dem Gedanken des ſchlechthin vollkommenen Organismus treten auch die Grundbeſtimmungen der Exiſtenz unter der Form der Relation (Bezugheit) als die Eigenthümlichkeiten der relativen Modalität (der Bezugſeinheit) hervor. Ein Weſentliches, welches in Anſehung eines anderen das einmalige und einzige iſt, iſt nothwendig, hat Nothwendigkeit. Dasjenige dagegen, was rückſichtlich auf ein Anderes nur einer von mehreren Fällen iſt, iſt in Anſehung dieſes Anderen möglich, hat Möglichkeit. Endlich das mit einem Anderen zugleich Exiſtirende, ſei es nun dabei nothwendig oder bloß möglich, iſt überhaupt da, wofür man gewöhnlich nicht angemeſſen ſagt, es iſt wirklich, hat Wirklichkeit. „Wirklich“ ſollte das Daſeiende nur genannt werden, ſofern es wirkt oder erwirkt wird, ſofern es alſo ein zeitlich urſachliches iſt. Hier aber wird die relative Modalität als Nothwendigkeit, als Möglichkeit und als Reindaſeinheit (Wirklichkeit) erkannt vor und über und ohne den

Gegenſatz des Ewigen und des Zeitlichen. Indem Gottes Inneſein ſeine ganze Weſenheit umfaßt, ſo iſt Gott ſeiner auch als des allgemeinen Organismus, folglich als des Grundes und als des Weſens inne, welches die Bedingtheit und die Bezugſeinheit iſt [1]).

648. Im Zuſammenhang mit den nachgewieſenen Attributen Gottes erkennt endlich die methodiſche Betrachtung drittens noch folgende untergeordnete Kategorieen, welche von Gott inſofern gelten, als er an, in und unter ſich der Gliedbau der Dinge und ihrer Eigenſchaften iſt. Zunächſt leuchtet ein, daß Gott ſich ſelbſt gleich iſt, und zwar ſowohl zufolge ſeiner einen und ganzen Weſenheit, als auch inſofern er in ſich das Entgegengeſetzte und das Verbundene iſt. Nun iſt er an ſich der Organismus der Weſenheit und in ſich der Organismus der Weſen, und weil ſeiner Weſenheitgleichheit ſelbſt auch die Einheit und die Ganzheit zukommt, ſo umfaßt ſie den Organismus aller Dinge und aller ihrer Eigenſchaften. In dieſer Gleichheit ergibt ſich die allgemeine Folgerung, daß jede einzelne göttliche Grundeigenſchaft auf Alles, was Gott an ſich und in ſich iſt, und auch auf ſich ſelbſt, angewendet iſt, oder mit andern Worten, daß jede Kategorie von jeder andern und auch wieder von ſich ſelbſt gilt. Alle Kategorieen mit allen vereint bilden die ſämmtlichen Vereinkategorieen. Gott iſt ſich ſelbſt ähnlich, indem er der Weſengliedbau und jedes endliche Ding nebſt jeder endlichen Eigenthümlichkeit in ſich iſt. So iſt die Gottähnlichkeit eine Eigenſchaft des abſoluten Weſens. Denn Gott iſt in ſich Gegenſatz und Verknüpfung, und zwar als Beides ſich ſelbſt gleich, jedoch ſo, daß damit die Antitheſis und die Syntheſis beſteht. Folglich verhält ſich auch alles Ent=

---

[1]) Syſt. d. Philoſ. l. c. Abr. d. Log. S. 153—155. Philoſ. d. Rechts S. 27—31.

gegengeſetzte und Verknüpfte als ſolches zu Gott weſenheitgleich. Da nun die Weſenheitgleichheit Gottes unbedingt und unendlich iſt, ſo gilt dies auch von jedem endlichen Dinge und von jeder endlichen Eigenthümlichkeit, welche Gott als Gegenweſen und als Vereinweſen weiter in ſich iſt und befaßt. Folglich iſt alles Endliche an und in ſeiner eigenthümlichen Beſtimmtheit nach allen Kategorieen mit Gott ſelbſt weſenheitgleich. Was aber an und in ſeiner eigenthümlichen Beſtimmtheit hinſichtlich auf ein Anderes Gleichheit der weſentlichen Beſchaffenheit beſitzt, heißt ihm „ähnlich." Demzufolge gelten alle Kategorieen von jedem untergeordneten Realen und ſeinen Merkmalen auf untergeordnete endliche, ſeiner charakteriſtiſchen Beſtimmtheit entſprechende Weiſe. Die Grundeigenſchaften, welche Gott beſitzt, theils inſofern er das Urweſen, die Vernunft, die Natur, die Vernunft und die Natur in Verbindung und die Menſchheit, theils inſofern er das Urweſen im Verein mit der Vernunft, mit der Natur, mit deren Verknüpfung und mit der Menſchheit iſt, ſind deshalb eben ſo viele Theilorganismen der allgemeinen Kategorieen. Sie ſind die beſonderen Kategorieen, welche die Wiſſenſchaft weiter in den ſpeciellen Wiſſenſchaften organiſch zu entfalten hat. Hiernach iſt alles untergeordnete Reale in Gott als in ſeinem Grunde dem göttlichen Sein ähnlich beſtimmt. Gott iſt auch der Eine beſtimmende Grund der Eigenthümlichkeit alles deſſen, was er als das allumfaſſende Sein in und unter ſich iſt, er iſt mithin die eine ganze Urſache von allem dieſem, alles Endliche iſt in und von Gott oder durch ihn verurſacht. Und zwar iſt die innere Weſenheitähnlichkeit Gottes der Grund davon, daß er ſelbſt in ſich ſein Weſengliedbau iſt, oder daß er nach innen Urſache iſt, daß ihm die Cauſalität, die Urſachlichkeit zukommt. Da jedes endliche Weſen gottähnlich iſt, ſo iſt auch jedes nach innen auf endliche Weiſe Urſache. Aber die endliche bedingte Urſachlichkeit aller endlichen Weſen iſt ſelbſt in, unter und

durch die eine unbedingte und unendliche göttliche Cauſalität verurſacht [1]).

649. Jedes vollendet Endliche auf jeder Stufe des Organismus der Dinge iſt eben das in einer völlig beſtimmten Form und Grenze Determinirte, ſchließt alſo jede andere Form der Endlichkeit aus. Weil Gott auch in allem dieſem Endlichen ſich ſelbſt gleich iſt, ſo folgt, daß jedes die Geſammtheit der Formen der Endlichkeit, welche ſeiner Idee zukommen, an und in ſich iſt. Demzufolge ändert und geſtaltet es ſich. Die Form des Anderswerdens und des Geſtaltens iſt aber ſowohl für das Geiſtweſen wie für das Leibweſen und für Gott als Urweſen die Zeit, und das in der Zeit erfolgende Sich-Darſtellen der Ideen in endlicher Geſtaltung iſt das Leben. Hieraus folgt, daß Gott, ſofern er theils Urweſen, theils in ſich Geiſtweſen und Leibweſen iſt und ſich auf ſeine innere Welt bezieht, lebt, daß er erſtlich „urlebt" und zweitens in allen in ihm enthaltenen Dingen lebt. Demnach lebt auch die Welt und Alles in ihr, und zwar in einem wechſelſeitigen und allſeitigen Vereine. Inſofern die Dinge der Grund ihrer Lebensgeſtaltung ſind, erſcheinen ſie als Vermögen, ſofern ihr Vermögen in der Zeit urſachlich iſt und die Geſtaltungen des Lebens vollzieht, als Thätigkeit, ſofern dieſe in einer beſtimmten Grenze enthalten eine beſtimmte Größe beſitzt, als Kraft, ſofern Kraft und Vermögen Eins ſind, als Trieb. Sie wollen, indem ſie ſich ſelbſt als Kraft beſtimmen, ſie empfinden, indem ſie die werdende Geſtaltung auf ſich, als auf ganze Weſen beziehen, ſie empfinden Luſt, wenn die Geſtaltung gelingt, Schmerz, wenn ſie gehindert wird und mißlingt. Ferner ſind ſie erkennende, inſofern mit ihnen als mit Ganzweſen Gott und der Weſengliedbau als ſelbſtweſentliche vereint

---

[1]) Syſt. d. Philoſ. S. 430 u. folg. Grundr. d. Log. S. 155—158.

ſind, und endlich ſind ſie individuelle, indem ſie das Geſtaltete werdend ſind. Hieraus ergibt ſich zugleich, in welchem Sinne ſowohl der Gottheit ſelbſt, als der Vernunft, der Natur, dem Verein von Beiden und allen endlichen Weſen in ihnen die genannten Attribute angehören. Gott ſelbſt iſt nicht in der Zeit, ſondern die Zeit iſt in ihm. Er ſelbſt als Weſen vor und über jedem Gegenſatz iſt nicht ein ſich geſtaltendes, iſt nicht umgrenzt in der Geſtalt des Lebens, ſondern iſt vielmehr in ſich das eine Leben nach allen Stufen, nach allen ſelbſtändigen und vereinten untergeordneten Kreiſen deſſelben. Eben ſo iſt Gott in ſich das Eine Vermögen, die Eine Thätigkeit, der Eine Urtrieb, der Eine Wille, das Eine Empfinden, das Eine Schauen, das Eine in ſich unbedingt und unendlich lebende Sein. In dem Gliedbauverein dieſer Grundbeſtimmungen des Lebens werden die oberſten Eigenſchaften Gottes als des lebendigen erkannt, die unbegrenzte Macht, der heilige Wille, das ſelige Gemüth, das unendliche Wiſſen. Hierzu kommt noch als ein Attribut des göttlichen Lebens und aller Dinge in Gott die Liebe, die Weſeninnigkeit, welche darin beſteht, daß Gott den Verein aller Dinge innerhalb des ganzen Organismus der Welt, ſofern dieſer Verein zeitlich iſt, in ſeinem Gemüthe will, und daß eben deshalb auch jedes beſondere Weſen in Gott, in der Natur, in der Vernunft und in der Menſchheit ein allſeitiges Vereinleben in und mit Gott und mit allen Weſen in Gott erſehnt und erſtrebt. Endlich Gott ſelbſt beſtimmt ſich ſtetig in der Zeit, ſeine Weſenheit als das Eine Gute mit unendlicher Beſtimmtheit im Leben darzuſtellen. Demnach iſt eine unendliche unbedingte Freiheit die Weiſe, nach welcher Gott dieſe Darſtellung verwirklicht. Die Freiheit Gottes ſetzt aber den Zweck und das Geſetz des Lebens voraus. Sie iſt die Form der Verwirklichung oder Erfüllung des Lebenszweckes nach dem Geſetz, ſie iſt die Form der geſetzmäßigen Darbildung des Weſentlichen in der Zeit.

Daher ſteht ſie dem Nothwendigen nicht entgegen, ſondern iſt vielmehr die Form, wie das Zeitlichnothwendige möglich iſt und wirklich wird. Gemäß der innern Weſenheitgleichheit Gottes kommt allen endlichen ſelbſtändigen und ſelbſtinnigen Weſen in Gott eine eigenthümliche endliche Freiheit zu. Da nun alle göttliche Attribute an dem Leben hervortreten, ſo iſt dieſes in der unbegrenzten Zeit, wie in jeder endlichen Zeit auf einzige Weiſe Ein organiſches Ganze des Unendlich-Endlichen und Individuellen, iſt an ſich ſelbſt Ein göttliches unendliches Kunſtwerk, deſſen einzelne Glieder Gott in ſchrankenloſer Freiheit nach dem ewigen Zweckbegriff des Lebens, gemäß dem Begriff des individuellen Organismus, mit allumfaſſender Hinſicht auf das in jedem Moment Wirkliche von oben herein wirkend beſtimmt [1]).

650. Hiermit haben wir eine Ueberſicht von dem Inhalt und dem Bau der Metaphyſik Krauſe's, der „Grundwiſſenſchaft" gewonnen, welche die Fundamente des menſchlichen Wiſſens enthalten ſoll, indem ſie nach ſeiner Abſicht die Grundideen von allem Wirklichen im Allgemeinen hervorhebt, feſtſtellt und verdeutlicht. Jede dieſer Grundideen iſt ferner nach ſeinem Plane, wie wir früher (§. 643) geſehen haben, für ſich in einer ſelbſtändigen Wiſſenſchaft zu entfalten, woraus im Organismus des einen alle Erkenntniß umfaſſenden Ganzen die vier oben ſchon genannten höchſten beſondren Wiſſenſchaften entſpringen, — nämlich die Urweſenlehre, die Vernunftwiſſenſchaft, die Naturwiſſenſchaft und die Vereinweſenlehre — durch welche die übrigen untergeordneten Disciplinen ihre Grundlagen und leitenden Principien erhalten ſollen. Die Urweſenlehre iſt nach ſeiner Erklärung die Wiſſenſchaft von Gott als von dem Urweſen

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 512—514. Syſt. d. Philoſ. S. 492 u. folg. Philoſ. d. Rechts, S. 34—39.

oder dem Weſen über und außer der Vernunft, der Natur und der Vereinigung beider. Sie ſoll darthun: Gott ſteht auch als lebendes, als erkennendes, empfindendes und wollendes Weſen, als das unendliche unbedingte Vernunftweſen und als das in der Zeit urſachlich wirkende über der Vernunft, der Natur und dem Verein von beiden. Die Attribute „Geiſt, Gemüth und Wille" kommen aber nicht erſtweſentlich und allein dem Urweſen als ſolchem zu, ſondern ſie gehören in ihrer Unbedingtheit und Schrankenloſigkeit der Gottheit als dem allumfaſſenden Sein an. Gott erkennt, empfindet und will unbedingt, unendlich und erſtweſentlich ſich ſelbſt nach ſeiner abſoluten Totalität, und dann auch untergeordnet erkennt, empfindet und will er die Vernunft, die Natur und Beide im Vereine, das iſt, die Welt. Sein Wille iſt auf die Darlebung ſeiner Gottheit in der einen unendlichen Gegenwart gerichtet, und iſt in jedem Momente der Zeit Ein unendlicher unbedingter individueller heiliger Rathſchluß, welcher unter ſeinem urweſentlichen Leben das weltliche Leben liebend, erbarmend, rettend und beſeligend umfaßt, damit in jedem Zeitmomente das Eigenleblich-Gute, das iſt, das Beſte verwirklicht werde. Dieſe Wahrheiten machen den Inhalt der Urweſenlehre und hiermit zugleich die Grundlage der Religionswiſſenſchaft aus. Die Vernunftwiſſenſchaft, die Philoſophie des Geiſtes oder die Geiſtweſenlehre hat die Grundidee des Geiſtesweſens zu erkennen, welche in dem Organismus der Ideen dem Leibweſen gegenüber ſteht. Jene Grundidee iſt nicht in der inneren ſinnlichen Erfahrung des endlichen Geiſtes zu finden, ſondern als überſinnliche Erkenntniß in der Weſenſchauung zu erfaſſen. Sie ſtimmt aber mit unſerer geſammten innern Erfahrung überein und nimmt dieſelbe in und unter ſich auf. Mit den Augen des Geiſtes erblicken wir das Eine unendliche Geiſterreich, welches aus unendlich vielen Geiſtern beſteht. Ganz auf ähnliche Weiſe, wie die Geiſtesphiloſophie, wird auf

der andern Seite die Wiſſenſchaft der Natur ausgebildet. Wir ſind im Stande die Natur überſinnlich als Theil in dem allumfaſſenden Ganzen der Wirklichkeit zu erkennen. Wir vermögen ferner auch die Darſtellungen des Naturlebens für unſre leiblichen Sinne und dieſen Leib ſelbſt als innern endlichen Gliedtheil der Natur zu verſtehen und auf das Eine Leibweſen außer und neben dem Geiſtweſen zu beziehen. Die Naturwiſſenſchaft wird nun, ähnlich dem Ganzen der geſammten Wiſſenſchaft durch Ableitung (Deduction), durch Selbſteigenſchauung (Intuition) und durch Schauvereinbildung (Conſtruction) von uns zu Stande gebracht, indem nebſt der Grundidee „Weſen" alle im Gliedbau derſelben enthaltene Theilideen auf die Idee der Natur angewandt werden, wobei man aus allen Arten und Gebieten des Erkennens zu ſchöpfen hat. Auf die angegebenen Wiſſenſchaften folgt endlich die Vereinweſenlehre, welche das Urweſen, die Vernunft und die Natur als nach ihrer ganzen Weſenheit, alſo auch nach ihrem ganzen Leben Vereinte darzuſtellen hat. Ihre Hauptttheile, welche eben ſo viele unter ſich verbundene Einzelwiſſenſchaften ſind, bilden ſich dadurch, daß für ſie in Erwägung kommt erſt der Verein Gottes ſowohl mit der Vernunft, wie mit der Natur, ferner der durch Gott vermittelte der Vernunft und der Natur unter ſich, endlich als ihr innerſter, ſelbſt wieder vereinheitlicher Theil die dreigliedrige Vereinigung Gottes, der Vernunft und der Natur nach allen Gliedern dieſes dreifachen Verhältniſſes. So vollendet die Wiſſenſchaft den Organismus der Weſenſchauung in der Erkenntniß des Einen unendlichen Vereinlebens Gottes mit ſich ſelbſt und mit allen endlichen Weſen, welche alle in und durch Gott ſind und leben. Dieſe Wiſſenſchaft enthält daher auch die Eine und ganze Geſchichtswiſſenſchaft, welche die Geſchichte des Einen Lebens, für uns hienieden näher erkennbar, ſofern es ſich auf dem Schauplatz dieſer Erde bis jetzt entfaltet hat und in Zukunft entwickeln wird,

als organiſche Erkenntniß in ſich ſchließt. Der innerſte Theil der einen Geſchichte alles Lebens iſt die Geſchichte der Menſchheit [1]).

651. Unter der Anleitung der Principien, welche in der Grundwiſſenſchaft und in den vier ihr zunächſt untergeordneten theoretiſchen Wiſſenſchaften enthalten ſind, geſtalten ſich die oben (§. 643) bereits bezeichneten praktiſchen, oder, wie Krauſe ſagt, die dem Leben am nächſten ſtehenden Disciplinen: die Religionsphiloſophie, die Ethik oder Sittenlehre, die Rechtslehre und die Kunſtwiſſenſchaft. Gemäß ſeinem metaphyſiſchen Begriffe von dem Verhältniß der Menſchheit zur Gottheit erklärt Krauſe die Religion für den Verein des Lebens der Menſchen mit dem Leben Gottes, welcher zunächſt von der Seite zu betrachten ſei, daß ſie ſelbſt ihn erſtreben und mitverurſachen. Dies könne aber nur geſchehen in und vermöge der von oben entſprechenden Thätigkeit Gottes, wonach das Urweſen in der unendlichen Zeit das Leben der Menſchheit auch individuell in ſich aufnehme und mit ſeinem Leben vereine. Demzufolge finde ſich in der Religion theils die endliche Seite des einen innern Vereinlebens Gottes, wonach die Menſchen ihr Leben in allen Beziehungen zu Gott ſo beſtimmen, daß es ein Vereinleben mit dem göttlichen Urleben ſei, theils die unendliche Seite, wonach Gott ſein Urleben in Bezug auf das Eigenleben aller endlichen Weſen in ihm ſo beſtimme, daß es auch in ſich ein Vereinleben mit dem Leben aller endlichen Weſen in ihm ſei. Die Kirche bezeichnet Krauſe als einen

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 515—523. Krauſe hat von dieſem geſammten Wiſſenſchaftsbau eine kurze Darſtellung gegeben theils als Grundlegung der Ethik in ſeinem „Syſtem der Sittenlehre," theils auf populäre Weiſe in ſeiner Schrift „vom Urbilde der Menſchheit."

geſelligen Verein der Menſchen für „Gottinnigkeit" durch „Gottinnigung" und für das geſammte Gottvereinleben, welcher ein nach dem Gliedbau der menſchlichen Geſelligkeit geordneter geſellſchaftlicher Organismus ſein müſſe, und will denſelben den „Gottvereinbund," oder kürzer, den „Gottbund" genannt wiſſen [1]).

652. Die Sittenlehre Krauſe's nimmt aus der analytiſchen Pſychologie den Begriff des Wollens auf als derjenigen Selbſtthätigkeit, mit welcher wir unſre eigne Thätigkeit beſtimmen und richten. Ueber die moraliſchen Hauptbegriffe ſtellt ſie folgende Definitionen auf. Der Wille iſt nach ihr die Richtung der Thätigkeit zur Bildung des Weſentlichen im Leben. Die Beſtimmung der wirkenden Thätigkeit in eigner Selbſtkraft iſt die Freiheit. Das allgemeine und bleibende Weſentliche in der Zeitreihe des Wollens iſt das Willensgeſetz, als ein Theil des Lebensgeſetzes. Das dargelebte Weſentliche, das Lebweſentliche iſt das Gute, und das Wollen, welches die Lebensthätigkeit auf das Gute richtet, iſt der gute Wille. Der bleibende Zuſtand, gemäß dem guten Willen nur auf das Gute gerichtet zu ſein, heißt die Sittlichkeit oder Moralität, und der Zuſtand der Ausübung oder der Darbildung des Guten in Sittlichkeit heißt die Tugend. Der ganzweſentliche, ſowohl den Gehalt als die Form umfaſſende Ausdruck des Einen Willensgeſetzes, des Sittengeſetzes, welches auch das unbedingte Pflichtgebot

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 523 — 533. Krauſe's Anſichten von der Religion und dem Religionsvereine ſind zuerſt in ſeiner Schrift „Urbild der Menſchheit" S. 305 — 321 ausgeſprochen. Was unter ſeinen nachgelaſſenen Werken über die Religionsphiloſophie mit dem oben angeführten Titel erſchienen, hat die Form einer ungemein ausführlichen Kritik von Bouterwek's „Religion der Vernunft" und von Schleiermacher's „Einleitung zur Dogmatik."

genannt werden kann, iſt: wolle du ſelbſt und thue das Gute als das Gute. Die unendliche Aufgabe des reinſittlichen Lebens ergeht zunächſt an jedes menſchliche Individuum, aber dann auch an jede Geſellſchaft. Es iſt daher erfoderlich, daß wie der Religion, gleichfalls der Sittlichkeit und der Tugend als dem „Darleben des Guten in reinſittlicher Lebenskunſt" ein geſelliger Fleiß gewidmet werde. Alle Grundgeſellſchaften und alle Werkgeſellſchaften ſollen daher unter ſich einen Bund ſchließen, welcher der „Sittlichkeitsverein" oder der „Tugendbund" genannt werden kann. Wie die Gottinnigkeit und das Gottvereinleben ein abwärts wirkender Grund der Sittlichkeit, ſo iſt die Sittlichkeit ein aufſteigender innerſter Grund der Gottinnigkeit und des Gottvereinlebens. Denn der Gute wird Gottes, des einen unendlich Guten, inne und innig, und Gott nahet und offenbart ſich dem Guten, als dem ihm Aehnlichen, ſeine Weſenheit Darlebenden. So läßt ſich die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit in dem Worte vereinigen: ſei gottinnig und ahme Gott nach im Leben [1]).

653. Der Sittenlehre ſchließt ſich nach Krauſe am nächſten die Rechtslehre an, da der Sittlichkeit und der Tugend das Recht und die Gerechtigkeit am nächſten verwandt ſind. Die univerſelle Rechtsidee glaubt er in folgendem Ausdruck darlegen zu können: das Recht iſt der Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingniſſe des innern Selbſtlebens Gottes, und in und durch daſſelbe auch des begriffsmäßigen Selbſtlebens und Vereinlebens aller Weſen in Gott. In der Grundidee des Einen Rechtes, nimmt er an, des „Gottrechtes" iſt die Theilgrundidee des Rechtes der Menſchheit enthalten. Das letztere iſt das organiſche Ganze aller hin-

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 533—542. Urbild d. Menſchh. S. 330 u. folg. Syſt. d. Sittenl. 1ſt. B.

ſichtlich auf die Menſchheit theils innern, theils äußeren, von ihr einerſeits zu leiſtenden, andrerſeits zu empfangenden zeitlichen, von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erſtrebung des Zieles, daß ſie in ſich ſelbſt und mit allen Weſen, zuhöchſt mit Gott, vereint ihre Eigenweſenheit darlebe, ihren Urbegriff oder ihr Urbild in ihrem Leben darſtelle. In der Grundidee des Menſchheitrechtes iſt die Grundidee des Rechtes jedes einzelnen Menſchen enthalten. Sie befaßt das organiſche Ganze der im Bezug auf ihn theils innern, theils äußern zeitlich freien Bedingungen für die Führung ſeines angemeſſenen, ideegemäßen Individuallebens, ſowohl derjenigen Bedingungen, welche ihm von jedem andern Weſen zu leiſten ſind, als auch derjenigen, welche Jedermann allen andern Weſen für deren eignes gehöriges Selbſtleben und Vereinleben zu leiſten hat. Das Recht iſt in ſich zuerſt bejahend oder poſitiv, indem es fodert, daß jene genannten Bedingungen insgeſammt unter den zuſammen Lebenden wechſelsweiſe durch poſitive Leiſtungen dargeboten werden. Zweitens iſt es aber auch verneinend oder beſchränkend, und verlangt, daß alle hindernde und vernichtende zeitlich freie Bedingungen des begriffsmäßigen Lebens entfernt, vermieden und unterlaſſen werden. Die Wiſſenſchaft des Rechtes der Menſchheit, der Völker, der Stämme, der Ortgemeinden, der Ehegenoſſenſchaften und der einzelnen Menſchen kann nur organiſch vollendet werden, nachdem die höheren Gebiete des Rechtes ſowohl Gottes, als der Natur und der Vernunft, deren Vereinweſen die Menſchheit und der Menſch ſind, zuvor in dem Organismus der beſonderen Wiſſenſchaften entwickelt worden. Der oberſte Rechtsgrundſatz nach ſeinem ganzen univerſellen Inhalt lautet: Gott lebt in ſich das Recht, Gott iſt das Rechtsleben oder die Gerechtigkeit. Dagegen iſt der oberſte Rechtsgrundſatz für die Menſchheit ſo auszudrücken: die Menſchheit ſoll das Recht wirklich machen, es im Leben darſtellen oder dar-

leben. Das Recht als ein geſelliges Wechſelverhältniß kann von der Menſchheit und von den einzelnen Menſchen nur in einem beſtimmten, ihm ausſchließlich gewidmeten Geſellſchaftsverein auf Erden verwirklicht werden, welcher der Rechtsverein, der Rechtsbund, der Staat iſt. Obgleich aber der Staat nach der ihm eigenthümlichen Aufgabe und Bedeutung auf die Verwirklichung der Rechtsidee ſich zu beſchränken hat, ſo iſt er dennoch mit allen andern Theilen der menſchlichen Beſtimmung inſofern in weſentlicher Beziehung und Wechſelwirkung, als er dieſen allen ihre Rechte im Organismus des Menſchheitrechtes herſtellen und ſichern ſoll, und als er hinwiederum ihrer Mitwirkung für ſeinen eignen Zweck bedarf [1]).

654. Endlich die Wiſſenſchaft der Kunſt bezieht ſich auf das Können, Bilden und Schaffen, welches dem Erkennen oder Schaun gleichweſentlich entgegenſteht. Wie die Geſammtheit des Erkennens die Wiſſenſchaft, ſo iſt die Geſammtheit des Könnens und Bildens die Kunſt. Sie ſchafft und bildet zunächſt vermittelſt der Kraft der Phantaſie und innerhalb der Welt der Phantaſie Individuelles nach Ideen. Die Wiſſenſchaft ſelbſt, ſofern ſie in der Zeit als ein individuelles Wiſſen ſich geſtaltet, iſt ein Kunſtwerk, und ihre Hervorbringung iſt eine beſondere Kunſt. Die Wiſſenſchaft und die Kunſt, welche beide gleich hoch, gleich weſentlich neben einander ſtehen, ſind dazu beſtimmt, mit einander vereingebildet zu werden und ſich in einer Harmonie allſeitig zu durchdringen. Sie ſind als die innern Grundwerke der Menſchheit nur in gegenſeitiger Uebereinſtimmung und in gleichmäßigem Wachsthume vollendbar. „Können" bedeutet

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 542—552. Zu vergl. Vorleſ. über d. Syſt. d. Philoſ., und: Abriß des Syſtems der Philoſophie des Rechts.

ganz allgemein: als eine werkthätige Kraft Urſache der Lebensgeſtaltung ſein. „Kunſt“ iſt die Geſammtheit der werkthätigen Lebenskraft, welche dem bildenden, lebengeſtaltenden Weſen, ſeinem Willen folgend, zu Gebote ſteht. Faſſen wir ſie alſo in ihrer vollſtändigen Grundidee auf, ſo iſt ſie die werkthätige Lebenskraft Gottes ſelbſt, durch welche Gott Urſache iſt von allem Individuellen ſeines Einen ſchrankenloſen Lebens in der unendlichen Zeit. Daher gibt es an ſich nur eine einzige Kunſt, die Kunſt Gottes, und einen einzigen Künſtler — Gott. In der Einen Kunſt Gottes haben wir aber zugleich alle endliche Kunſt der endlichen Weſen insgeſammt mitgedacht. Denn alle Dinge ſind in Gott, aller Dinge Leben liegt in dem unendlichen Leben Gottes. Wie jedes endliche Weſen in Gott eine endliche, beſtimmte Eigenthümlichkeit hat, ſo iſt es auch endlicher Künſtler in ſeinem beſchränkten Gebiete. Die Kunſtthätigkeit iſt in ihrer Art vollkommen, wenn ſie alle Eigenſchaften der individuellen Urſachlichkeit, gemäß der beſtimmten Sphäre, worin ſie wirkt, vollſtändig beſitzt. Das Kunſtwerk muß zuvörderſt die Eigenthümlichkeiten eines jeden individuell Beſtimmten enthalten und nach den Urbegriffen ſeiner Eigenſchaften insgeſammt durchgängig beſtimmt ſein. Ihm muß alſo angehören die Weſenheit, Gegenweſenheit und Vereinweſenheit, die Einheit, Gegeneinheit oder Vielheit und Vereinheit, die Selbſtheit, Gegenſelbſtheit und Vereinſelbſtheit, die Ganzheit, Gegenganzheit und Vereinganzheit. Kurz, es muß ein durchaus beſtimmtes organiſches Ganze ſein, deſſen innere Theile ſämmtlich unter ſich und mit dem Ganzen begriffsmäßig übereinſtimmen, und muß ſo in der unendlichen Individualität und Eigenthümlichkeit einen beſtimmten Urbegriff erſchöpfend darſtellen. Entweder iſt es ein freies, ſelbſtweſentliches, ein Werk der ſchönen Kunſt, wie zum Beiſpiel ein Gedicht, oder wie das Leben eines einzelnen Menſchen ſelbſt. Dann iſt es der dem Kunſtwerk unmittelbar

eigene Urbegriff, welchen es darſtellt. Oder es iſt ein dienendes, ein Werk der nützlichen Kunſt. Dann iſt das Erſte und Hauptſächlichſte, was es zu verwirklichen hat, der Begriff deſſen, wozu es nützt, das heißt, zu deſſen Hervorbringung oder Beförderung es als weſentliche Bedingung dient. Das ganze Leben iſt ein Kunſtwerk. Die eine höchſte Kunſt iſt die Lebenskunſt, welche auch die Kunſt der Menſchen in ſich begreift, ihr Eigenleben gut und ſchön zu führen, und es durch Erziehung und Bildung ſowohl für ſich allein als in Geſelligkeit ſtets vollkommener auszubilden [1]).

3). Beurtheilung des Krauſe'ſchen Syſtems.

655. Die Lehre Krauſe's nimmt in dem ihr angehörigen Verhältniß zu dem früheren Schelling'ſchen Identitätsſyſtem, aus welchem ſie hervorgegangen und dem ihre erſte Geſtaltung [2]) noch ganz nahe ſteht, unbeſtreitbar den Rang einer höheren Entwicklungsſtufe ein, obgleich ſie gewiſſe Mängel mit demſelben allerdings noch theilt. Krauſe ſelbſt hat uns über dieſes Verhältniß und über den Fortſchritt, den er im Vergleich mit ſeinem unmittelbaren Vorgänger beabſichtigt und theilweiſe erreicht hat, ſo wie über den Charakter und Geiſt ſeines eignen Syſtems ſehr beachtungswerthe Fingerzeige durch das Urtheil gegeben, welches er

---

[1]) Grundwahrh. d. Wiſſenſch. S. 552—561. Vergl. Handſchriftl. Nachlaß, 1ſte Abth. 2te Reihe, II. Kunſtphiloſophie.

[2]) Dieſe iſt vornehmlich ausgeſprochen in Krauſe's „Anleitung zur Naturphiloſophie," auch unter dem Titel „Entwurf des Syſtems der Philoſophie," 1ſte Abth. 1804. Hier wird in der Ontologie, wie er damals die Grundwiſſenſchaft nannte, als oberſtes einziges Axiom der Satz aufgeſtellt: die Welt als der harmoniſche Inbegriff alles Reellen ſei das ſchlechthin Unendliche, Unbegründete, Vollendete, ſie ſei das einzige Abſolute und Reale, das Weſen der Weſen, das Wahre an ſich.

von ſeinem Standpunct aus ſowohl über die Vorzüge, als über das Unzulängliche der Leiſtungen Schelling's gefällt hat [1]). Das Gültige und Haltbare an denſelben erblickt er zunächſt und hauptſächlich darin, daß Schelling das Abſolute für das Princip der Wiſſenſchaft und die Erkenntniß des Unbedingten für die unbedingte ausgegeben, welche über jeden Gegenſatz, auch über den des Subjectiven und des Objectiven erhaben ſei. Hierzu komme zweitens Schelling's Anerkennung der Möglichkeit und der Unerläßlichkeit einer reinaprioriſchen Naturwiſſenſchaft, welche darauf beruhe, daß auch alle endlichen Beſtimmungen des Seins in ihrer Unbedingtheit durch die abſolute Erkenntniß erfaßt werden können und ſollen, worin eben der erſtweſentliche Charakter der Philoſophie beſtehe. Drittens ſei durch Schelling die Idee der ächt wiſſenſchaftlichen Methode zum Theil wiedergefunden und die Bahn zur Geſtaltung der Wiſſenſchaft gebrochen, indem er ſich deſſen bewußt geworden, daß der Urtypus der Deduction die Entwicklung vermittelſt der Theſis, der Antitheſis und der Syntheſis, und daß die Methode jener Geſtaltung die Verbindung der Deduction mit der Intuition und mit der Conſtruction ſei. Dagegen aber fehle bei dem erſten Urheber des Identitätsſyſtemes der ganze ſubjectiv analytiſche Theil, mit welchem die menſchliche Wiſſenſchaft zu beginnen habe. Denn Jeder ſei unvermeidlich zunächſt in dem Sinnlichen befangen, und müſſe demnach durch reine Selbſtbetrachtung erſt wieder ſich ſammeln und auf dieſem Wege zu dem reinen und ganzen Gottesbegriff ſich erheben und befähigen, um in demſelben das wahre Princip mit Einſicht anerkennen zu können. Nur dergeſtalt vorbereitet vermöge der endliche Geiſt die Grundſchauung des Princips in der Wiſſenſchaft ſynthetiſch orga-

[1]) In Abſchn. XIV. „Wiſſenſchaftsgeſchichte" S. 408—411 ſeiner Vorleſungen über die Grundwahrheiten der Wiſſenſchaft.

niſch zu entfalten und durchzuführen. Der Mangel der Ausbildung des analytiſchen Theils der menſchlichen Wiſſenſchaft ſei wohl ein entſcheidender Grund, weshalb Schelling die organiſche Entwicklung der Wiſſenſchaft aus dem Princip nicht zu Stande gebracht habe, und weshalb ſeine Darſtellung des Anfangs eines ſolchen Syſtems [1]) in Gehalt und Form ſo unbefriedigend ausgefallen ſei. Schelling habe noch nicht die Erkenntniß Gottes als des Einen, ganzen Weſens vor und über jedem Gegenſatz erfaßt, er habe das Abſolute einſeitig, meiſtens nur nach der Identität betrachtet und nicht mit Beſtimmtheit die Lehre von Gott als dem Urweſen und dem über die Welt erhabenen lebenden Weſen aufgeſtellt. Auch habe er unbefugten Annahmen und hypothetiſchen Anſichten der Empiriker einen der wiſſenſchaftlichen Methode unangemeſſenen Einfluß geſtattet, dabei öfters bloß emblematiſche und poetiſche Vorſtellungen mit conſtructiven Einſichten verwechſelt, und in ſeinen Gedankenkreis viele einzelne Anſichten der verſchiedenſten Syſteme aufgenommen, ohne ſie in Uebereinſtimmung mit ſeiner eignen Betrachtungsweiſe zu bringen.

656. Aus dieſen, inſoweit ſie bloß negativ und beſtreitend ſind, ſehr richtigen Bemerkungen Krauſe's geht am klarſten und ſicherſten hervor, was er ſelbſt für die Fortbildung der von ſeinem Vorgänger eingeführten Richtung zu leiſten ſich vorgeſteckt und gethan zu haben ſich bewußt war. Das Ziel, dem er mit unverkennbarem Talent und innerem Beruf, mit dem unermüdlichſten Eifer und Fleiß ſeines im Dienſte der Wiſſenſchaft und der Wahrheit raſtlos thätigen und doch durch äußere Erfolge ſo wenig belohnten Lebens, und mit den Hülfsmitteln einer ausgebreiteten Gelehrſamkeit entgegenſtrebte, war das entſchieden rechte, den Anfoderungen

[1]) in Schelling's Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik Bd. II. Heft 2.

unſrer Zeit entſprechende und objectiv gültige: durch Ueberwindung ebenſowohl des Pantheismus, wie des Dualismus und des Monismus, und durch Erhebung der Betrachtung nicht weniger über die Unzulänglichkeit des die Bedeutung der Erfahrung verkennenden Rationalismus, als über die Beſchränktheit des die Speculation verläugnenden Empirismus den allſeitigen Standort des ächten Ideal-Realismus und des ſpeculativen Theismus einzunehmen, und denſelben in einem vollſtändig ausgeführten Syſtem geltend zu machen. Was ihn aber zur Erreichung dieſes Zieles, ſo achtungswürdig auch ſeine Annäherung an daſſelbe iſt, nicht gelangen ließ, beſteht vornehmlich in der Einwirkung eines durchgreifenden Irrthumes, von welchem auch er noch nicht ſich frei zu machen wußte, auf die von ihm ergriffene und angewandte Methode. Dieſer Irrthum liegt in der Weiſe, wie er von den Formeln der Setzung, der Entgegenſetzung und der Vereinſetzung Gebrauch macht, um vermittelſt derſelben die vermeintlichen Sacherklärungen aller in dem ganzen Umfang des philoſophiſchen Forſchens der Deduction und der Definition bedürftiger Begriffe zu gewinnen. Der nämliche Irrthum kommt — nur in andern Modificationen der Hervorhebung der Gegenſätze und der Vereinigung des Entgegengeſetzten — gleichfalls an der Schleiermacher'ſchen und an der Hegel'ſchen Methode zum Vorſchein, und nimmt daher um ſo mehr unſre Berückſichtigung und Berichtigung in Anſpruch.

657. Das in Rede ſtehende Mißverſtändniß beruht auf einer verwirrenden Verwechslung der logiſch-formalen Kategorieen, in denen die ſubjectiven allgemeinen, in der Urtheilsform ſich concentrirenden Weiſen unſres denkenden Vorſtellens ausgedrückt ſind, mit den metaphyſiſchen Kategorieen, das heißt, mit den univerſellen Erkenntnißbegriffen, in denen die objectiven Beſtimmungen des allumfaſſenden Cauſalzuſam-

menhanges der Wirklichkeit von unſrer vernünftigen Anerkennung erfaßt werden. Zu den logiſch-formalen Kategorieen gehört die des Gegenſatzes, deren Bedeutung als die einer bloß ſubjectiven Formbeſtimmung unſres Denkens in folgender Erwägung ſich ergibt. Wir können keine der abſtracten Vorſtellungen, welche in unſrem an die Form des Urtheils gebundenen Denken als die Prädicatsbeſtimmungen (Prädicabilien) auftreten, in unſer Bewußtſein aufnehmen, ohne daß hierbei eine vergleichende und unterſcheidende Geiſtesthätigkeit Statt findet, vermittelſt welcher eine jede nach ihrem beſtimmten Inhalt ein Gegenſtand und ein Eigenthum unſres Bewußtſeins wird. Dieſe Thätigkeit beſteht darin, daß wir ein Merkmal in irgend einer Beziehung, unter welcher es für unſre Anerkennung an ſeinem Gegenſtand ſich findet, und unterhalb der Beziehung als das für unſre ſubjective Vorſtellungsweiſe in dieſem Verhältniß hervortretende Gegentheil entweder eines einzigen anderen Merkmales, oder einer Mehrzahl andrer auffaſſen. Niemals wird ein Merkmal für ſich allein, getrennt von einer ſolchen Beziehung, die wir auch die relative Grundbeſtimmung nennen können, unterhalb welcher es einem andern Merkmal oder mehreren anderen in der antithetiſchen Weiſe nebengeordnet iſt, von unſrer Anerkennung gewonnen. Ohne die Auffaſſung der Beziehung und des Unterſchiedes wäre es unmöglich, daß das Merkmal aus der Mannigfaltigkeit der unſrem Wahrnehmen und Vorſtellen ſich darbietenden Objecte in ſeiner Eigenthümlichkeit für unſere Auffaſſung heraustreten könnte, wenn gleich bei der urſprünglichen Bildung der Prädicatsvorſtellung das Unterſchiedene nebſt der Beziehung mit größerer oder geringerer Klarheit und Beſtimmtheit, oft noch ſehr verworren, vergegenwärtigt wird. Hierbei verſteht es ſich, daß in der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit unſrer Vorſtellung der Beziehungen und der unterhalb derſelben gegebenen Unterſchiede vielfache Abſtufungen Statt haben, und daß jeder

Menſch bei der fortſchreitenden Ausbildung ſeiner Erfahrungskenntniß und ſeines Denkvermögens von anfänglich größter Dürftigkeit der Vergleichungen und der Unterſcheidungen zu einer immer mehr wachſenden Mannigfaltigkeit und Beſtimmtheit derſelben gelangt. Unter der gemeinſchaftlichen Beziehung oder Grundbeſtimmung nun verhalten die ihr untergeordneten und einander nebengeordneten Beſtimmungen oder Prädicabilien ſich ſo zu einander, daß ſie als die verſchiedenen näher determinirten Weiſen hervortreten, in denen die Grundbeſtimmung an einem Gegenſtand zu ihrem Ausdruck gelangt, ſo daß dieſe an dem nämlichen Gegenſtande zu gleicher Zeit und in gleicher Hinſicht, wie auch an der gleichen Stelle nur in der einen Weiſe, mit Ausſchluß der übrigen, ſich offenbaren kann. Jedoch iſt hierbei nicht außer Acht zu laſſen, daß es keinen einzelnen und beſonderen ſubſiſtirenden Gegenſtand gibt, an welchem nicht durch Merkmale, die in einem ſolchen Verhältniſſe entweder der contradictoriſchen oder der conträren Verſchiedenheit zu einander ſtehen, verſchiedene Seiten ſeiner Eigenthümlichkeit determinirt werden, und daß mithin in jedem Einzelweſen, wie in jedem eine Vielheit von Einzelweſen enthaltenden organiſchen Ganzen einander entgegengeſetzte Merkmale vereinigt ſind. Das aufgezeigte Differenzverhältniß, in welchem gemäß der in unſrem Vorſtellen Statt findenden Bildungsform der Prädicabilien jede Prädicatsbeſtimmung entweder zu einer einzigen andern Beſtimmung, oder zu einer Mehrheit anderer ſtehen muß, welches demnach theils als das contradictoriſche, theils als das conträre hervortritt, iſt überhaupt der „logiſche Gegenſatz.“ Er iſt in ſeiner formellen Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit nichts Anderes als eine ſubjective Form unſres Vorſtellens, eine von den „objectiven Erkenntnißformen“ ſich durchaus unterſcheidende „logiſche Denkform,“ welche gemäß der Bedeutung der Urtheilsweiſe und der Prädicabilien durch alle unſere Vorſtellungen ſich hindurchzieht, und immer

je zwei oder mehrere aus einem beſtimmten Geſichtspunct als die einander entgegengeſetzten erſcheinen läßt. Die weite bloß formale Kategorie des Gegenſatzes erweiſt ſich dadurch als ſolche, daß unter dieſelbe die verſchiedenartigſten, ihrem Inhalt nach durch den Begriff des Gegenſatzes keineswegs erklärten, theils rational, theils empiriſch erkennbaren, theils bloß erdichteten Verhältniſſe nur aus dem ſubjectiv logiſchen Grunde ſubſumirt werden, weil ſie durch Prädicabilien von uns vorgeſtellt werden müſſen. Hierbei iſt nun insbeſondre zu bemerken, daß die realen, in ihrer Objectivität unſrem Erkennen ſich bekundenden Verhältniſſe der Cauſalität und der Unterordnung, in denen das Begründete zu dem Begründenden, das Beſtimmte zu dem Beſtimmenden, das Bedingte zu dem Bedingenden ſich befindet, wie das Endliche zu dem Unendlichen, das Vergängliche zu dem Ewigen, das Veränderliche zu dem Beharrlichen, wie im Kreiſe der Erfahrung die Wirkung zu der wirkenden Urſache, für unſere ſubjectiv logiſche Vorſtellungsweiſe unter die Form des Gegenſatzes und der Vereinigung des Entgegengeſetzten fallen, und daß ſie gänzlich verkannt und auf das verkehrteſte erfaßt werden, wenn man dieſe Form für den Ausdruck ihrer idealen und realen Eigenthümlichkeit hält. Ferner ſind es die wirklichen Verhältniſſe der Wechſelbedingung und der gegenſeitigen Ergänzung zur Einheit einer beſchränkten Totalität, in denen die von einander unzertrennlichen Seiten, Beſtandtheile und Richtungen eines jeden Einzelweſens und überhaupt eines jeden concreten begrenzten Ganzen zu einander ſtehen, welche für unſre Vorſtellungsform unter der Kategorie des Gegenſatzes auftreten. In dieſem Sinn iſt an jedem Einzelweſen dem Aeußerlichen das Innerliche, oder was daſſelbe ſagt, der körperlichen Geſtalt die Fähigkeit des Wirkens und des Leidens, und iſt an dem Menſchenweſen das Geiſtige oder Intellectuelle dem Sinnlichen und Beides dem Leiblichen logiſch formal entgegengeſetzt. Meint man nun über die Natur

des Einzelweſens dadurch einen Aufſchluß zu gewinnen, daß man daſſelbe als eine Einheit von Gegenſätzen betrachtet, ſo hat man ſtatt einer philoſophiſchen Realerklärung eine leere Abſtraction, eine nichtsſagende und irreführende Formel. Außer den bezeichneten für die philoſophiſche Auffaſſung beſonders wichtigen Verhältniſſen fallen unter die Rubrik des Gegenſatzes auch noch die mannigfachſten wirklichen Verhältniſſe des Contraſtes und des Widerſtreites und ſomit eines realen Gegentheiles, die in den Sphären des Beſchränkten und des Wandelbaren an den Kräften, den Eigenſchaften überhaupt und den Zuſtänden der Dinge von uns wahrgenommen und zum Theil von uns ſelbſt dargeſtellt werden, wie zum Beiſpiel die Unterſchiede des Warmen und des Kalten, des Dichten und des Dünnen, die Unterſchiede des Guten und des Böſen, des Gerechten und des Ungerechten. Auch dieſe, obgleich ihr ſpeculatives Verſtändniß durch die Verwirrung mit der logiſchen Form des Gegenſatzes nicht in ſolchem Maße getrübt werden kann, als es bei den zuvor angeführten der Fall iſt, werden keineswegs der philoſophiſchen Einſicht dadurch näher gebracht, daß man ſie unter die bisher ſo unbeſtimmt und ſo vieldeutig gebliebene Kategorie des „Gegenſatzes überhaupt" ſtellt. Das allgemeine Reſultat dieſer Betrachtung iſt: die Meinung, welche dem logiſchen Gegenſatz eine reale, ja die wichtigſte Bedeutung und Macht in den Gebieten des wiſſenſchaftlich Erkennbaren beilegt und in der Einheit des Entgegengeſetzten den Ausdruck für den Zuſammenhang der Wirklichkeit findet, iſt eine höchſt verworrene und auf die eingreifendſte Art täuſchende. Unter der Hülle einer ſubjectiven Weiſe unſres Vorſtellens verwirrt und verkennt ſie die objectiven Unterſchiede und Verhältniſſe des Seins. Nichts alſo, wie ein leeres unwillkürliches Spiel mit mißverſtandenen Formeln iſt der ihr eigenthümliche Verſuch einer Ergründung dieſer Verhältniſſe durch

die beſtändig wiederkehrende Anwendung der Antitheſis und der Syntheſis.

658. Bei Krauſe ſpricht ſich die gerügte Verwirrung und Verwechslung einer logiſchen Formbeſtimmung mit realen Erkenntnißbeſtimmungen in einer ihm allerdings allein zukommenden Modification durch die ihm eigenthümliche Combination der Entgegenſetzung, der Vereinſetzung und der ſchlechthinigen Setzung aus, eine Combination und Betrachtungsart, von welcher alle ſeine Eintheilungen und Definitionen beherrſcht werden. Demzufolge ſind vor Allem ſeine Grundanſichten und Grunderklärungen von dem Weſen der Ichheit oder der Menſchheit, ſo wie von dem Weſen der Vernunft, der Natur und der Gottheit mit einer charakteriſtiſchen Unzulänglichkeit und Verkehrtheit behaftet. Die Behauptung iſt eine zum Theil nichtsſagende, zum Theil unwahre, daß in dem Menſchen der Leib und der Geiſt einerſeits einander entgegengeſetzt, andrerſeits als nebengeordnete Beſtandtheile des Menſchenweſens mit einander verknüpft ſein, und daß drittens im Menſchen eine urſprüngliche Einheit des Ich's vor und über dem Gegenſatz und dem Verein von Leib und von Geiſt ihr Beſtehen habe. Das Nämliche gilt von Krauſe's Entgegenſetzung und Vereinſetzung der Natur als des Inbegriffs der körperlichen Eigenſchaften und Zuſtände und der Vernunft als des Inbegriffs der geiſtigen Eigenſchaften und Zuſtände, welche nach Analogie des angeblichen Menſchenweſens in Gott dergeſtalt verbunden ſein ſollen, daß Gott zugleich die höhere Einheit über der Vernunft und der Natur und in ſich ſelbſt Beides ſei. Erwägen wir das Menſchenweſen in der einzig zulänglichen Weiſe der philoſophiſchen Unterſuchung, indem wir mit der erfahrungsmäßigen Beobachtung der thatſächlich gegebenen Stufen und Gattungen der Einzelweſen die in der zeitlichen Entfaltung unſres Bewußtſeins aus der Erfahrung erwachſende und auf

ſie geſtützte vernünftige Cauſalbetrachtung verknüpfen, ſo ergibt ſich eben ſo ſehr als Thatſache, wie als vernunftnothwendige Wahrheit, was wir früher ſchon zu berühren Gelegenheit fanden: jedes Einzelweſen überhaupt, alſo das qualitativ oder quantitativ beſchränkte Weſen, das Individuum, deſſen eigenthümliche Einheit weder mit der des Univerſums, noch mit der göttlichen verwechſelt werden darf, enthält die Vereinigung, von Eigenſchaften der Innerlichkeit, das heißt der Fähigkeit zu wirken und zu leiden, und der Aeußerlichkeit, das heißt, der räumlichen Beſtimmtheit oder Körperlichkeit. Es gibt keine bloße Körperwelt, welche die eine Halbſphäre des Weltganzen wäre und welcher als die andere Hälfte die geiſtige Welt gegenüberſtände. Sondern die Körperlichkeit iſt die eine Seite der Weſenheit und Wirklichkeit oder der Idealität und Realität eines jeden Einzelweſens, der als die andere Seite die Fähigkeit des Wirkens und des Leidens entſpricht. Die näher determinirte Eigenthümlichkeit der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit iſt an jeder Gattung von Einzelweſen durch die Stellung und Bedeutung beſtimmt, welche derſelben in der Ordnung der Dinge angewieſen iſt. In der Weſenheit des Menſchen, alſo in der menſchlichen Körperlichkeit und in der menſchlichen Fähigkeit zu wirken und zu leiden iſt der Charakter der dritten oder oberſten Stufe des Individuallebens ausgedrückt. Dieſem Charakter gemäß vereinigen ſich in dem Menſchen die Fähigkeiten des leiblichen, des ſinnlichen und des intellectuellen Lebens, und dem Verein dieſer Lebensthätigkeiten entſpricht und dient die Einrichtung unſres Leibes, deſſen Organe die Werkzeuge nicht bloß der vegetativen und der ſinnlichen, ſondern auch der intellectuellen oder geiſtigen Functionen ſind. In der Einheit unſres Ich's oder unſrer Perſönlichkeit iſt das Körperliche den ſämmtlichen Lebensthätigkeiten als ihr räumliches Subſtrat, als ihr Werkzeug und ihre Werkſtätte, das leibliche Leben aber dem ſinnlichen, das

ſinnliche dem geiſtigen als dienende Bedingung und Mittel untergeordnet. Dagegen hat die Vorſtellung, das Ich beſtehe aus der Antitheſis und Syntheſis von Leib und Geiſt, für die Erklärung des Weſens der menſchlichen Perſönlichkeit durchaus keinen Werth, ſie iſt oberflächlich und unzulänglich, nichtsſagend und irreführend. Unſer Leib iſt, nach der Wahrheit der Wirklichkeit betrachtet, nichts weniger als unſrem Geiſt antithetiſch nebengeordnet, er iſt, wenn wir ihn in ſeiner Einheit mit unſrem vegetativen Leben betrachten, zunächſt unſrer Sinnlichkeit, und vermittelſt derſelben unſrem Geiſt untergeordnet. Die Entwicklung dieſes Verhältniſſes führt zu ganz andern Reſultaten, als zu den von Krauſe angenommenen. Demgemäß iſt dann auch die Anſicht, welche über die Antitheſis und Syntheſis die Theſis ſtellend ausſpricht: das Ich ſei eben ſo ſehr die höhere Einheit vor und über dem Gegenſatz von Leib und Geiſt, wie es jedes dieſer beiden einzelnen und beides zugleich ſei, haltlos und ohne einen Erkenntnißinhalt, ja ſie iſt auch bloß als ein hypothetiſcher Gedanke betrachtet bedeutungslos, ganz unklar und verworren. Es gibt im Reich der Einzelweſen keine andere reale und concrete Einheit und es kann keine andere geben, als die Einheit des Mannigfaltigen. Das Mannigfaltige exiſtirt hier nur in der geordneten Vereinigung, und die Einheit des Einzelweſens iſt abgeſehen von ſeiner Mannigfaltigkeit kein Gegenſtand mehr eines realen Erkenntnißbegriffes, ſondern bloß einer formalen Abſtraction. Das menſchliche Ich iſt das leiblich-ſinnlich-geiſtige Einzelweſen, welches ſich ſeiner als ſolchen bewußt iſt, und welches nur die Einheit ſeiner Leiblichkeit, ſeiner Sinnlichkeit und ſeiner Geiſtigkeit als die ſeines Weſens wirklich zu erkennen vermag. Mit jenen falſchen pſychologiſchen Diſtinctionen und Conſtructionen fällt auch die nach der Analogie des vermeintlichen Menſchenweſens von Krauſe ausgedachte Entgegenſetzung und Vereinſetzung der Natur als des Leib-

weſens und der Vernunft als des Geiſtweſens. Dieſe antithetiſche Nebenordnung, welche die Körperwelt auf die eine Seite, das Reich der beſchränkten Geiſter auf die andre ſtellt, und mit dieſen beiden Sphären das Weltall ausgefüllt zu haben meint, iſt falſch und unterliegt noch den Irrthümern des Carteſiſchen Dualismus. Aus ſolchen irrigen Vorausſetzungen und einer ſolchen täuſchenden Betrachtungsart hervorgehend iſt der Verſuch, Gott als das abſolute Weſen begreiflich zu machen, welches außer und über dem Gegenſatz vom Geiſtweſen und vom Leibweſen ſtehen und doch auch wiederum beide Weſen in ſich ſelbſt ſein ſoll, ein ganz und gar mißlungener. Für die wahrhaft vernünftige, auf dem geſetzmäßigen Weg entwickelte Cauſalbetrachtung iſt nichts einleuchtender, als daß dieſe angebliche Idee der göttlichen Einheit, wie ſie nach Krauſe's Anleitung gefaßt werden ſoll, ein unauflösbares Problem, ein Widerſpruch iſt, bei ihm aus dem Mißverſtändniß und Mißbrauch der Formeln der Antitheſis und der Syntheſis entſtanden, dem zufolge er an jedem Weſen außer und über der Einheit der in demſelben enthaltenen Beſtimmungen noch eine Ur-Einheit annehmen zu müſſen wähnt, welche doch nur ein Phantom im Reiche nichtiger Abſtractionen iſt. Liegt nun der ganzen Methode Krauſe's der nachgewieſene Irrthum zum Grunde, ſo hat auch ſeine architektoniſche Anordnung des Syſtems der Wiſſenſchaft überhaupt nebſt der Stellung und der Eintheilung, welche darin der Philoſophie gegeben iſt, in ihren Hauptpuncten keine Gültigkeit, da ſie auf den falſchen Unterſcheidungen und Vereinigungen von Leibweſen, Geiſtweſen, Vereinweſen, Urweſen und abſolutem Weſen beruht. Was endlich noch Krauſe's Darſtellungsart betrifft, ſo würde ſeine Einführung neu gebildeter deutſcher Kunſtwörter theils zur Verdrängung der griechiſchen und lateiniſchen, theils zur Bezeichnung neu hervorgehobener Begriffsbeſtimmungen keineswegs zu tadeln ſein, ſie würde auch vermuthlich ſich Anerkennung und Eingang ver-

ſchaffen, wenn ſie theils durch einen richtigen Tact und Geſchmack, theils durch das Wahre, Beifallswürdige und Anſprechende der Gedanken und des Gedankenganges genugſam getragen und unterſtützt würde. Inſoweit aber die Begriffsbildungen, die Erklärungen und die Beweisführungen hier auf einem unzulänglichen Wege des Gebrauchs erkenntnißleerer Abſtractionen und Formeln und dabei nicht ſelten auf einem zu weitläufigen Wege der Expoſition entſtanden ſind, einer Auseinanderſetzung, die allerdings bei Krauſe etwas Schleppendes, durch ihre Breite und durch ihre zahlloſen Wiederholungen der nämlichen und noch dazu großentheils ungebräuchlichen Worte Ermüdendes hat, ſo findet man auch an dieſen neuen Bezeichnungen kein Wohlgefallen, ihnen mangelt durchaus das Gefällige und Zuſagende. Es zeigt ſich an unſrem Denker, bei ſeinem übrigens ſchätzbaren Ringen nach Deutlichkeit und Vollſtändigkeit der Behandlung, und nach einer genauen, ſcharfen und rein deutſchen Ausdrucksweiſe, unſtreitig eine gewiſſe Geſchmackloſigkeit und pedantiſche Steifheit und Weitſchweifigkeit der Darſtellung. Die Einwirkung der Lehre Krauſe's auf ihre Zeit hat ſich ſowohl hinſichtlich der Menge, wie des literariſchen Rufs ihrer Schüler und Freunde nicht als bedeutend gezeigt. Die Mehrzahl der philoſophirenden Zeitgenoſſen ſcheint ſie zu wenig beachtet und faſt keine Rückſicht auf ſie genommen zu haben. Jedoch hat Krauſe nicht nur in unſrem Vaterlande einige für ihn begeiſterte Anhänger ſich erworben, ſondern ſein Syſtem hat auch jenſeits der Grenzen deſſelben, nämlich in Brüſſel, einen Sitz gefunden, wo namentlich der Profeſſor Ahrens daſſelbe in ſeinen Vorträgen, welche er zum Theil durch den Druck bekannt gemacht[1]), als das allein- und allgemein-gültige verkündigt, und deſſen Schüler Tiberghien vor kurzem ein ausführliches aus der Beantwortung einer Preisfrage hervorgegange-

---

[1]) Cours de Philosophie, und Cours de droit naturel et public.

nes Werk theils zur eignen Behandlung der Aufgabe über den Urſprung der menſchlichen Erkenntniſſe, theils und hauptſächlich zur Geſchichte der Philoſophie [1]) herausgegeben hat, in welchem das Krauſe'ſche Syſtem zum Grunde gelegt und für die im Weſentlichen vollendete, allen Völkern auf gleiche Weiſe angemeſſene und allen theoretiſchen und praktiſchen Bedürfniſſen der Wahrheitsforſchung genügende Löſung der philoſophiſchen Probleme ausgegeben wird.

---

[1]) Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines etc. par Guillaume Tiberghien, élève de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1844.

7. Schleiermacher.

659. Neben Krauſe gebührt eine ähnliche Würdigung, wenn gleich in vieler Hinſicht eine ſehr verſchiedene Beurtheilung den philoſophiſchen Leiſtungen eines Denkers, welcher auch, wie jener, ſeine erſte ſpeculative Richtung und Vorſtellungsart hauptſächlich durch die Schelling'ſche Naturphiloſophie erhielt, nicht weniger im Anfange ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit dem Pantheismus unverkennbar ergeben war, und gleichfalls ſpäter ſeine Speculation dem Ziele zuwandte, eben ſo ſehr über das als verkehrt von ihm Erkannte in der pantheiſtiſchen Weltbetrachtung, wie über die Einſeitigkeiten der andern ſeit Descartes in der neueren Philoſophie vorherrſchenden ſyſtematiſchen Anſichten hinauszugehen. Dieſer Denker iſt der als Philoſoph bedeutende und noch mehr als Theolog hervorragende, überhaupt auf das vielſeitigſte und gründlichſte gebildete Gelehrte und geiſtreiche Schriftſteller Friedrich Schleiermacher [1]). Zwar äu-

[1]) geboren in Breslau den 21. November 1768. Seine erſte wiſſenſchaftliche Bildung erhielt er auf der Schule der Brüdergemeinde zu Niesky, ſpäter begann er ſein theologiſches Studium in dem Seminar der Brüdergemeinde zu Barby. Nachdem er 1787 aus der Verbindung der Herrnhuter ausgetreten, ſtudirte er in Halle. Zum Predigtamt 1794 ordinirt war er von 1796 bis 1802 Prediger am Charité-Hauſe zu Berlin, 1802 ward er Prediger zu Stolpe, von 1803 bis 1806 war er Profeſſor und Univerſitätsprediger in Halle. Als in Folge des Kriegs von 1806 Halle an die franzöſiſche Macht abgetreten war, ging er nach Berlin zurück. Hier

ßert er über ſich ſelbſt in einer ſpäteren Periode ſeines Lebens, daß er als Jüngling nicht gern eines Einzelnen Schüler ſein, ſondern alle Richtungen der Zeit in ſeiner Weiſe habe aufnehmen wollen, ſo wie er auch ſelbſt keine Schule zu ſtiften, ſondern durch die Darſtellung ſeiner eignen Vorſtellungsweiſe nur Eigenthümlichkeit zu wecken und zu beleben beabſichtigt habe. Jedoch wenn gleich dieſe ſeine Erklärung vollkommen in Ehren zu laſſen und anzuerkennen iſt, daß auch andere ausgezeichnete Köpfe und Führer wiſſenſchaftlicher und künſtleriſcher Beſtrebungen ſeines Zeitalters, daß insbeſondere Fichte und mit dieſem Kant, daß ſeine Freundſchaft mit den beiden Schlegel und mit Novalis auf die Geſtaltung ſeiner Denkart eingewirkt, ſo war dennoch unverkennbar in dieſer Hinſicht das bedeutendſte und entſcheidendſte Moment die den Anfoderungen ihrer Zeit ſo ſehr entſprechende, und ſelbſt auf Fichte's ſpäteren Lehrbegriff nicht ohne Einfluß gebliebene Identitätsphiloſophie Schelling's. Dies bekundet ſich ſowohl durch den pantheiſtiſchen Geiſt und Inhalt ſeiner Reden über die Religion in deren erſten Ausgabe, wie auch durch die Methode, welche er ſpäterhin, als er bereits über den Standpunct jener Reden zu einer theiſtiſchen Tendenz ſich erhoben hatte, für ſeine Behandlung der ſpeculativen Probleme anwandte. Was ſeine philoſophiſche Wirkſamkeit betrifft, ſo übte er ſie hauptſächlich durch akademiſche Vorträge, welche vermöge ihrer dialektiſchen Eigenthümlichkeit und Schärfe ſich ſtets als höchſt

ward er 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, 1810 nach Gründung der Univerſität daſelbſt zugleich auch ordentlicher Profeſſor der Theologie, 1811 Mitglied der Akademie der Wiſſenſchaften daſelbſt, und 1814 Secretär ihrer philoſophiſchen Claſſe. Auch nahm er von 1810 bis 1814 an den Geſchäften der Leitung des öffentlichen Unterrichtes für das Königreich Preußen Theil, die damals zum Miniſterium des Innern gehörten. Er ſtarb am 12. Februar 1834.

intereſſant und anregend erwieſen. Er verband mit ſeinem theologiſchen Lehrcurſus einen philoſophiſchen, in welchem er alle von ihm anerkannten Theile der Philoſophie mit Ausnahme der Naturphiloſophie vortrug. Um die Fortbildung der Geſchichte der Philoſophie ſowohl durch ſeine Ueberſetzung und Erklärung Plato's, wie auch durch einzelne Monographieen [1]) verdient gab er als Schriftſteller bloß Andeutungen [2]) ſeiner philoſophiſchen Lehrbegriffe. Erſt nach ſeinem Tode ſind die zunächſt für den Gebrauch bei ſeinen Vorleſungen von ihm entworfenen Bearbeitungen der einzel-

---

[1]) Dieſe ſind: 1) Heraklit u. ſ. w., im Muſeum der Alterthumswiſſenſchaft, 1. B. 3t. St. Berl. 1808, 8., 2) über Anaximander's Philoſophie in den Abhandlungen der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin u. ſ. w. Berl. 1815, 4., 3) über die Philoſophie des Diogenes von Apollonia, ebendaſ., 4) über den Werth des Sokrates als Philoſoph, in den Abhandlungen der philoſ. Claſſe jener Akademie der Wiſſenſch., Berl. 1818, 4., 5) über den Philoſophen Hippon, ſiehe Schleiermacher's lit. Nachl., zur Philoſ. 1ſt. B. S. 405 u. f.

[2]) Hierher gehören: 1) Vertraute Briefe über die Lucinde, zuerſt in Schlegel's Athenäum, dann 1800 ſelbſtändig anonym erſchienen, 2) Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, zuerſt anonym, Berl. 1799, 4te Aufl. 1831. Die dritte Auflage von 1821 hat zu jeder dieſer Reden „Erläuterungen" hinzugefügt, welche eine veränderte Richtung der Anſichten des Verfaſſers kundgebend vornehmlich das Kühne und Paradoxe vieler Behauptungen zu mildern, die pantheiſtiſche Tendenz des Ganzen zu verhüllen und die weſentliche Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Standpunct ſeiner in demſelben Jahr zuerſt erſchienenen Dogmatik darzuthun beabſichtigen. 3) Monologen, eine Neujahrsgabe, Berl. 1800. 4te Aufl. 1829. 4) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, zuerſt erſchienen Berl. 1803. 5) Die Weihnachtsfeier, ein Geſpräch, 2te Aufl. Berl. 1826.

nen Disciplinen eines philoſophiſchen Syſtems aus ſeinem literariſchen Nachlaß von mehreren ſeiner Freunde herausgegeben worden [1]).

660. Schleiermacher nimmt nach einem Grunde, welcher in unſrer Betrachtung ſeiner Dialektik zum Vorſchein kommen wird, zwei reale Hauptwiſſenſchaften an, die Wiſſenſchaft der Natur und die der Vernunft, unter denen alle andere einzelne Disciplinen befaßt ſein ſollen. Ferner unterſcheidet er ein zweifaches Wiſſen, das empiriſche, welches der Ausdruck des Daſeins, und das ſpeculative, welches der Ausdruck des Weſens zu ſein beſtimmt iſt. Die ſpeculative Wiſſenſchaft der Natur als ein Erkennen des Weſens der Natur iſt ihm die Phyſik oder die eigentliche Naturwiſſenſchaft, die empiriſche Erkenntniß des Daſeins der Natur dagegen iſt ihm die Naturkunde. Eben ſo ſtellt er auf die eine Seite das ſpeculative Erkennen des Weſens der Vernunft als Ethik oder Sittenlehre, auf die andere das empiriſche Erkennen des Daſeins der Vernunft als Geſchichtskunde. Die höchſte Einheit des Wiſſens, welche die verſchiedenen Erkenntnißſphären in ihrem Ineinander ausdrücken und eben ſo ſehr eine vollkommne Durchdringung des Ethiſchen und des Phyſiſchen, als ein vollkommnes Zugleich des Speculativeu und der Erfahrungskenntniß ſein ſoll, iſt nach ſeiner Meinung in der Idee der Philoſophie oder der Welt-

[1]) Schleiermacher's literariſcher Nachlaß. Dritte Abtheilung, zur Philoſophie. Berl. 1ſt. Band: Reden und Abhandlungen, der Berliner Akademie der Wiſſenſch. vorgetragen, 1835; 2t. Bdes 1ſt. Abtheilung: Geſchichte der Philoſophie, 1839, 2te Abtheilung: Dialektik, 1839; 3t. Band: Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, 1835; 5t. Band: Vorleſungen über die Aeſthetik, 1842. Hierzu kommt: Schleiermacher's Grundriß der philoſophiſchen Ethik, mit einleitender Vorrede von A. Tweſten, Berl. 1841.

weisheit ausgeſprochen. Nicht ſowohl zu der angegebenen Vereinigung, als vielmehr zu keiner der einander entgegengeſetzten Richtungen gehört ihm die Dialektik. Ihr weiſt er die Bedeutung an, die Aufgaben der Logik und der Metaphyſik in deren allein gültigen Verknüpfung zu umfaſſen, und als das formale gehaltloſe Abbild des höchſten Wiſſens nur Wahrheit zu beſitzen, inſofern dies Wiſſen in den beiden Hauptwiſſenſchaften enthalten ſei. Der Dialektik gegenüber ſtellt er die Mathematik, die es nur mit der Form und Bedingung des Beſonderen als ſolchen zu thun habe [1]). Demgemäß läßt er mit der altgriechiſchen Eintheilung der Philoſophie zuſammentreffend die Dialektik, die Phyſik und die Ethik als die drei Haupttheile der in der Annäherung an die Verwirklichung ihrer Idee befindlichen Philoſophie gelten. Die Phyſik iſt von ihm nicht behandelt worden, und ſo ſind es ſeine Darſtellungen der Dialektik und der Ethik, in denen wir die wichtigſten und weſentlichſten Lehrbegriffe ſeines philoſophiſchen Syſtemes von ihm niedergelegt finden, und welche wir daher hier näher in's Auge zu faſſen haben.

1). Dialektik.

661. Die Bedeutung und Stellung der Dialektik in dem Umkreis der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen wird von Schleiermacher durch die Angabe angedeutet, daß ſie die Principien des Philoſophirens enthalten müſſe. Das Philoſophiren aber bedeutet nach ſeiner Erklärung: die Philoſophie, das heißt, den innern Zuſammenhang alles Wiſſens hervorbringen, die Eine Centralwiſſenſchaft geſtalten, welche über den beſonderen Wiſſenſchaften ſchweben muß, damit das Weſen des Gegenſtandes einer jeden und die Geſammtheit ſeiner Beziehungen zu den übrigen Objecten begriffen

---

[1]) Entwurf eines Syſtems d. Sittenl. Allgem. Einleit. S. 32—37.

werden könne. Alles einzelne Wiſſen, behauptet er, hängt auf eine zweifache Weiſe von dem philoſophiſchen ab. Theils nämlich wird es durch den Beſitz allgemeiner, auf die verſchiedenen wiſſenſchaftlichen Fächer in gleicher Weiſe anzuwendender, der Philoſophie angehöriger Regeln für die Verknüpfung des menſchlichen Denkens bedingt. Theils erfodert es, daß wir in der ihm eigenthümlichen Sphäre über das Verhältniß des Erkennens zum Sein uns gehörig verſtändigt, daß wir folglich die Einſicht in das allgemeine Verhältniß zwiſchen dem Sein und dem Erkennen gewonnen haben, deſſen Erforſchung in das Gebiet der Philoſophie fällt. Die Regeln für die Verknüpfung ſind im wiſſenſchaftlichen Verſtändniß von den innerſten Gründen des Wiſſens nicht zu trennen. Denn damit die Verbindung unſrer Erkenntniſſe eine angemeſſene ſei, muß ſie der Weiſe, wie die Gegenſtände mit einander verbunden ſind, entſprechen, wofür wir keine andere Bürgſchaft haben, als den Zuſammenhang unſres Wiſſens mit den Dingen. Demzufolge iſt die Logik oder die bloß formale Philoſophie ohne die transcendentale [1]), ohne die Metaphyſik keine Wiſſenſchaft, und auf der andern Seite kann die Metaphyſik ohne die Logik keine

---

[1]) Ueber den Ausdruck „transcendental" bemerkt Schleiermacher, er ſei in verſchiedenen Beziehungen ſchon ſeit langer Zeit auf dem Felde der Philoſophie gebräuchlich. Man habe dabei zwiſchen „transcendent" und „transcendental" einen Unterſchied gemacht, von welchem hier ganz abſtrahirt werden ſolle. Das Denken, welches hier geſucht werde, gehe über jede mögliche beſtimmte Erfahrung und über jedes mögliche beſtimmte Denken hinaus, während es für alle wirkliche Erkenntniß die Grundlage enthalte. Darum dürfe es das „transcendente oder transcendentale" heißen, und derjenige Theil der dialektiſchen Unterſuchung, welcher darauf ausgehe, es als den Anfangspunct zu finden, dürfe gleichfalls ſo genannt werden.

andre Geſtalt, als eine willkürliche und phantaſtiſche gewinnen. Dieſe Vereinigung nun der Logik und der Metaphyſik iſt es, welche Schleiermacher unter der Benennung „Dialektik" verſteht. Sie zerfällt hiernach in einen transcendentalen und in einen formalen oder techniſchen Abſchnitt. Aus dem Grunde, damit man bei jedem Verfahren mit den formalen Beſtimmungen zugleich ihrer Einheit mit dem metaphyſiſchen Inhalt ſich bewußt ſein könne, ſtellt Schleiermacher in ſeiner Behandlung der Dialektik den transcendentalen Theil voran [1]). Dieſer iſt in ſeiner unmittelbaren Beziehung auf die höchſten Probleme der Philoſophie bei weitem der wichtigere. Wir werden ihm daher vorzugsweiſe vor dem andern Theil unſre nähere Aufmerkſamkeit widmen.

662. Die trancendental=dialektiſche Unterſuchung geht von dem Begriff des Wiſſens aus. Sie betrachtet daſſelbe an und für ſich und erwägt, was es ſei. Hierdurch will ſie zu dem alles Wiſſen begründenden Urſprünglichen gelangen. Das Wiſſen iſt nach ihr ein Denken, welchem zwei charakteriſtiſche Merkmale zugeſchrieben werden, erſtlich daß es von allen Denkfähigen nothwendig auf gleiche Weiſe hervorgebracht werde, und zweitens, daß es dem gedachten Sein entſpreche. Demzufolge iſt es nicht in der Vielheit und Verſchiedenheit der denkenden Subjecte, ſondern in demjenigen, was an ihnen das Identiſche iſt, begründet. Durch ſeine Uebereinſtimmung mit dem gedachten Gegenſtand unterſcheidet es ſich von jeder andern Art des Denkens. Alles Denken muß für ein gemeinſchaftliches Erzeugniß der Vernunft und der Organiſation des Denkenden gelten. Das Wiſſen aber zeigt ſich als das Product beider Factoren in

[1]) Schleiermacher's Dialektik, herausg. von Jonas. Einleit. S. 1—37.

ihrem allgemeinen Typus, während die individuelle Vernunft, welche die Phantaſie iſt, und die individuelle Organiſation, wenn ſie für ſich objectiv genommen wird, auch den Irrthum erzeugen. Daher iſt es von dieſer Seite angeſehen dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Verſchiedenheit, ſondern in der Identität der denkenden Subjecte gegründet iſt. Ferner iſt das Wiſſen ein Denken, hinſichtlich deſſen auf gleiche Weiſe angenommen werden kann, daß es von der organiſchen, und daß es von der intellectuellen Function ausgegangen iſt. An dem realen Wiſſen wird demnach die Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider Functionen anerkannt, und von beiden aus wird es gleich urſprünglich auf das außer ihm als Sein Erfaßte bezogen. Der Zuſammenhang des Denkens und des Seins wird durch die reale Beziehung vermittelt, in welcher die Totalität des Seins zu der Organiſation ſteht. Man kann demnach ſagen: das ganze Denken iſt ein Wiſſen, welches die Beziehungen eines beſtimmten Seins zur Organiſation richtig ausdrückt. So wenig die bloße Thätigkeit der organiſchen Function ohne alle Vernunftäußerung, eben ſo wenig würde die letztere ohne die erſtere ein Denken ſein. Sowohl die realen, wie die formalen Begriffe enthalten organiſche Thätigkeit durch ihre Beziehung auf die ſinnlichen Vorſtellungen der unter ſie zu ſubſumirenden Gegenſtände. Bloß in dem transcendentalen Gebiet würde eine Sonderung des Intellectuellen und des Organiſchen anzunehmen ſein. Hier gelangen wir zu den Begriffen „Gott" und „Chaos." In jenem wird jede organiſche Thätigkeit, in dieſem jede intellectuelle verneint. Aber auf dieſe Weiſe gefaßt ſind auch beide nicht wirklich gedacht. Weil in jedem wirklichen beſtimmten Denken beide Elemente vorhanden ſind, ſo theilt ſich alles Denken überhaupt in drei Bezirke. Der eine iſt das eigentliche Denken im engeren Sinne mit überwiegender vernünftiger und mit anhängender organiſcher Thätigkeit, der zweite iſt das Wahr-

nehmen mit überwiegender organiſcher und mit anhängender rationaler, der dritte iſt das Anſchauen mit dem Gleichgewicht beider. Eine Wahrnehmung wird eine Anſchauung, wenn man das Wahrgenommene zugleich auch in ſeinen Verhältniſſen denkend auffaßt. Eben ſo kann man vom Denken aus zur Anſchauung gelangen, wenn die Wahrnehmung hinzukommt. Dieſe vollkommenſte mittlere Form, die Anſchauung, entſteht aber nur aus der gegenſeitigen Annäherung der beiden andern. Entweder iſt es das Denken oder das Wahrnehmen, welches zur Anſchauung wird. Das abſolute Gleichgewicht von jenen beiden iſt uns nirgends gegeben, jede Anſchauung muß bald der einen, bald der andern Seite näher ſtehen. Das Wiſſen kann theils als Denken, theils als Wahrnehmen vorhänden ſein, jedoch das eine nur unter Vorausſetzung des andern, und ſelbſtgenugſam iſt bloß die mittlere Form. In allem Denken enthält die Vernunftthätigkeit den Quell der Einheit und der Vielheit, dagegen die organiſche Thätigkeit den Quell der Mannigfaltigkeit. Auf ähnliche Weiſe, wie Kant lehrte, daß die Wahrnehmungen ohne Begriffe blind, und die Begriffe ohne Wahrnehmungsinhalt leer ſein, behauptet auch Schleiermacher: die Mannigfaltigkeit ohne Einheit und ohne Vielheit iſt unbeſtimmt, die beſtimmende Einheit und Vielheit ohne Mannigfaltigkeit dagegen iſt leer. Daher gehört dem Geſchäft der Vernunftthätigkeit im Denken die „Beſtimmung,“ dagegen dem Geſchäft der Organiſation die „Belebung“ an [1]).

663. Mit der Idee des Wiſſens wird eine Gemeinſamkeit ſowohl der Erfahrung, als der Principien unter den Menſchen angenommen, welche auf der Gleichheit der Organiſation und der Vernunft in Allen beruht. In der Wirklichkeit gibt es aber kein reines Wiſſen, ſondern nur ver-

---

[1]) l. c. S. 39—64.

ſchiedene concentriſche Sphären der Erfahrung und der Principien. Einem Sein kann nicht weniger ein Denken, als ein Wahrnehmen entſprechen, und nur unter dieſer Vorausſetzung gibt es wirklich ein Wiſſen. Demnach muß hinſichtlich des Seins daſſelbe in dem Denken, wie in dem Wahrnehmen, und umgekehrt, enthalten ſein, und muß in der Vernunftthätigkeit das nämliche unter der Form der Einheit und der Vielheit aufgefaßt ſein können, was in der organiſchen Thätigkeit als unbeſtimmte Mannigfaltigkeit vorgeſtellt iſt. Der Begriff und das Bild ſtellen alſo daſſelbe Sein dar. Die Vernunftthätigkeit iſt in dem Idealen, die organiſche Thätigkeit aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenſtände in dem Realen gegründet. Somit iſt das Sein auf ideale Weiſe eben ſo geſetzt, wie auf reale. Ideales und Reales laufen als Modi des Seins parallel neben einander fort. Von dieſem höchſten Gegenſatz gibt es keine andre poſitive Erklärung, als folgende. Das Ideale iſt dasjenige im Sein, was Princip aller Vernunftthätigkeit iſt, inwiefern ſie durchaus nicht von der organiſchen abſtammt. Das Reale dagegen iſt dasjenige im Sein, was Princip der organiſchen Thätigkeit iſt, inwiefern ſie durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abſtammt. Die Annahme des hierin ausgeſprochenen Gegenſatzes beruht für uns darauf, daß beide Elemente in unſrem Bewußtſein als von einander unabhängig anerkannt werden. Dieſe Anerkennung iſt allerdings, weil ſie nur auf der Anſicht unſeres Bewußtſeins beruht, zuletzt bloß als Sache der Geſinnung zu betrachten, aber mit folgenden entſcheidenden Momenten. Wer ein Wiſſen will, das heißt, wer das Gefühl der Ueberzeugung gelten läßt, muß jene Zweiheit wollen, denn es iſt ſonſt kein Unterſchied zwiſchen dem Wiſſen und einem anderen Denken nachzuweiſen. Ferner wer ſich ſelbſt finden und feſthalten will, muß ſie annehmen. Denn wenn die Vernunftthätigkeit von der organiſchen ſtammte, ſo wären wir

bloß Durchgangspuncte für das Spiel des geſpaltenen Seins. Endlich kann ſie nicht aufgeben, wer die Welt dem Ich gegenüberſtellen will. Denn wenn die organiſche Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abſtammte, ſo machten wir die organiſchen Eindrücke ſelbſt und hätten keine Urſache, ein Sein außer uns vorauszuſetzen, welches ſie machen hülfe. Folglich muß ſie gelten laſſen, wer überhaupt die Anſchauung des Lebens will. Der oberſte Gegenſatz des Idealen und des Realen iſt die Grenze zwiſchen dem Immanenten und dem Transcendenten. Seine Auffaſſung führt uns zu der transcendentalen Idee der Einheit des allumfaſſenden Seins, welches ihn ſelbſt und mit ihm alle zuſammengeſetzten Gegenſätze aus ſich entwickelt. Demgemäß iſt das Transcendentale, worauf wir von hieraus kommen, die Idee des Seins an ſich unter zwei einander entgegenſtehenden und ſich auf einander beziehenden Arten und Formen, dem idealen Modus und dem realen Modus, welche die Bedingung der Realität des Wiſſens ausmachen [1]). Den angegebenen höchſten Gegenſatz bezeichnet Schleiermacher auch mit den Worten: er ſei der zwiſchen dem dinglichen und dem geiſtigen Sein. Dinglich ſei das Sein als das gewußte, geiſtig als das wiſſende. Das Ineinander aller unter dieſem höchſten begriffenen Gegenſätze auf dingliche Weiſe angeſehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geiſtigen Seins als dingliches, das heißt, als gewußtes, ſei die Natur. Dagegen das Ineinander alles dinglichen und geiſtigen als geiſtiges, das heißt, als wiſſendes, ſei die Vernunft [2]). Ebenfalls äußert er hierüber: Jeder iſt für ſich und Alle ſind für Jeden denkendes Sein, und das gemeinſchaftlich geſetzte Denken iſt ſeiendes Denken, das heißt, iſt ein Wirkſames und Leidendes, ein Zuſammenfaßbares und Entgegenſetzbares. In die-

---

[1]) l. c. S. 65—67.

[2]) Entwurf eines Syſt. d. Sittenl. Allgem. Einl. S. 25—27.

ſen beiden zuſamengehörigen Formeln iſt das Sein das dem Denkenden und dem Nichtdenkenden gemeinſame, das Denken aber das dem Seienden und dem Nichtſeienden gemeinſame. Jenes iſt das Gebiet des organiſchen Proceſſes, wodurch der Menſch mit dem übrigen Sein zuſammenhängt, indem durch die Eindrücke auf die Sinne das außerhalb ſeiner befindliche Sein in ihm zur Offenbarung gelangt und durch organiſche Wirkſamkeit ſein eignes Sein an dem äußeren ſich ausdrückt. Dieſes dagegen iſt das Gebiet des conſtructiven Proceſſes, weshalb auch das Denken mit dieſem Uebergewicht das Denken im engeren Sinn zu nennen iſt. Das Wiſſen iſt ſeiner Idee nach das geſammte ſeiende Denken, welches in jedem denkenden Sein ſich ausſpricht. Bedingt iſt alſo das Wiſſen durch die Beziehung des Denkens auf die Geſammtheit des Seins und des Seins auf die Geſammtheit des Denkens, und zwar ſo, daß Beides eins und daſſelbe iſt nur auf andre Weiſe. Die Geſammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins iſt das Reale, zu welchem inſofern das denkende Sein auch gehört. Dagegen die Geſammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens iſt das Ideale, wozu alſo inſofern auch das denkende Sein gehört, in welchem daher dieſe Identität unmittelbar gegeben iſt. Hiermit verſchwindet der Schein, als ob in dieſem Gegenſatz, deſſen Bezeichnung übrigens gleichgültig iſt, das Reale nur als Außenwelt, nur als das nichtdenkende Sein daſtehe, als ein geringeres, ſo daß der Gegenſatz nicht gleich ſein würde. Denn auch das denkende Sein iſt als Sein Reales, und auch das äußere Sein iſt als für die Entgegenſetzung zuſammenfaßbar, und umgekehrt, Ideales. Folglich iſt die Identität des Idealen und des Realen in der Entgegenſetzung ſeiner Art und Weiſe die Vorausſetzung alles Wiſſens [1]).

---

[1]) Dialekt. S. 460. u. 461. Schleiermacher bemerkt über ſeine Auffaſſungsweiſe des Gegenſatzes: man dürfe zur Ableitung

664. Das Wiſſen als Denken findet unter keinen andern Formen, als unter denen des Begriffs und des Urtheils Statt. Die beiden Bedingungen für die Begriffsbildung ſind die Affection der Sinne von außen und die Vernunftthätigkeit. Dieſe ſind vor dem Entſtehen des Begriffes different, und dies Entſtehen iſt nichts Anderes, als ein beſtimmtes Einswerden beider. Das Urtheil ſetzt ſeinem Weſen nach den Begriff voraus, und die Urtheile ſind daher deſto vollkommener, je mehr die Begriffe ſchon gebildet ſind. Auf

keinen negativen Gegenſatz gebrauchen, — A und nicht A — ſondern nur einen poſitiven. Der negative hemme gänzlich die weitere Bearbeitung der anderen Seite. Man dürfe aber auch nicht mit einem einfachen poſitiven Gegenſatz verfahren, ſondern bloß mit einem zuſammengeſetzten. Der einfache ſei entweder abſolut, ſo daß ſeine Glieder ſich völlig ausſchließen und nicht zuſammen geweſen ſein können, oder er ſei falſch. Wenn ein Ganzes wirklich getheilt werden ſolle, ſo werde, je mehr es ein Ganzes geweſen, Alles, was darin einander entgegengeſetzt werde, auch überall zuſammen geweſen ſein, und eben bloß das Zuſammenſein des Entgegengeſetzten ſei das zu Theilende. Dies könne aber lediglich in ein entgegengeſetztes Uebergewicht getheilt werden, ſo daß ein doppelter Gegenſatz entſtehe, daß alſo jedes Glied in dem Entgegengeſetzten, nur auf verſchiedene Art, geſetzt werde. Freilich, fügt Schleiermacher hinzu, würde der poſitive doppelte Gegenſatz erſt als Kanon feſtſtehen können, wenn man dies bewieſen hätte, daß man ſicher ſei, ihn überall zu finden. Aber die Wiſſenſchaft ſtehe noch nicht auf dem Punct, dieſen Beweis führen zu können, ſondern man vermöge ihm nur durch Verſuch und durch Ahnung nahe zu kommen. Erſt wenn man die vollendete Anſchauung des Seins erreicht hätte, erſt bei vollendeter Begriffsbildung würde man den zweifachen Gegenſatz als nothwendig, als ein Princip nachweiſen können, welches ſich auf jedem Punct wiederholen müſſe. Davon ſei man aber noch weit entfernt. l. c. S. 243—247.

der andern Seite ſetzt aber auch der Begriff überall das Urtheil voraus, und iſt um ſo vollkommner, je mehr er auf einem Syſtem von Urtheilen ruht. Durch keine von beiden Formen kann der transcendentale Grund alles Seins in unſrem Denken erreicht werden. Was nämlich zunächſt das Gebiet des Begriffs betrifft, ſo erſcheint es urſprünglich ſchwebend in einem relativen Gegenſatze des Höheren und des Niederen, des Allgemeineren und des Beſonderen. Der Begriff iſt eine aus der unbeſtimmten Mannigfaltigkeit hervortretende Ausſonderung einer Einheit des Seins, welche aber ſelbſt wieder Mannigfaltigkeit in ſich trägt und als Theil mit Anderem eine höhere Einheit bildet. Jeder vollkommene (auf einem Syſtem von Urtheilen ruhende) Begriff iſt ein höherer, inwiefern er nur noch Einiges unter ſich begreift. Das Gebiet des Begriffes endet alſo nach unten in die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Urtheilen, welche wieder mannigfach zuſammengeſetzt werden könnten, das heißt, die Grenze des Begriffs nach unten iſt die unerſchöpfliche Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren. Jeder vollkommene Begriff iſt zugleich ein niederer, inſofern er nur noch Einiges ausſchließt. Dies gilt auch von dem allgemeinſten Begriff des „Dinges überhaupt.“ Denn über ihm ſteht der höhere des abſolut Einen ungetheilten Seins, und ſelbſt dieſer iſt noch ein niederer, inwiefern ihn noch der Gegenſatz von Begriff und von Gegenſtand begleitet. Bloß die Idee der abſoluten Einheit des Seins, wenn der Gegenſatz von Gedanke und von Gegenſtand in ihr aufgehoben worden, iſt kein Begriff mehr. Denn es kann nicht von ihr gelten, daß ſie aus einem Syſtem von Urtheilen entſtanden ſei, indem von dem Sein nichts ausgeſagt werden kann, und ſie ſchließt auch nichts mehr aus. Sie iſt zwar der Materie nach ein Begriff, weil eine Einheit des Seins in ihr geſetzt iſt, aber nicht der Form nach. Hiernach iſt die Idee des abſoluten Seins als Identität von Begriff und von Gegenſtand kein Wiſſen, wohl

aber der transſcendentale Grund und die Form des geſammten Wiſſens. Ein entſprechendes Reſultat ergibt ſich, wenn wir von der Form des Urtheils ausgehen. Je mehr Sein als einem Subjecte zukommend gedacht wird, deſto weniger iſt von ihm ausgeſchloſſen und mithin von ihm prädicabel. Das abſolute Sein iſt demnach dasjenige, in welchem alles Sein enthalten und von welchem daher nichts zu prädiciren iſt. Auf der anderen Seite beſteht das Maximum des Prädicates darin, wenn Alles in Allem geſetzt iſt, wobei aber kein Subject im engeren Sinn übrig bleibt. Das Gebiet des Urtheils iſt alſo begrenzt theils durch die Annahme eines abſoluten Subjectes, von welchem nichts prädicirt werden kann, theils durch die Annahme einer Unendlichkeit von Prädicaten, für welche es keine beſtimmten Subjecte gibt, das heißt, einer abſoluten Gemeinſchaftlichkeit des Seins. Dieſe Formeln finden in dem, was der Begriff gegeben hat, ihren Inhalt. Die abſolute Einheit des Seins, welche den Begriff begrenzt, iſt zugleich das abſolute Subject, deſſen Setzen alles Urtheil begrenzt. Eben ſo iſt die unerſchöpfliche, noch nicht zur Einheit des Begriffs erhobene Mannigfaltigkeit, welche den Begriff nach unten begrenzt, zugleich die Unendlichkeit von Prädicaten ohne Anerkennung beſtimmter Subjecte, welche das Urtheil begrenzt. Denn der reine Gedanke des Seins iſt nichts, als das Schema zum Subject, und die bloße Erſcheinungsmaſſe, abſtrahirt von aller Vernunftthätigkeit, iſt nichts, als ein Aggregat von möglichen Prädicaten. Das Setzen einer abſoluten Einheit des Seins und einer abſoluten Mannigfaltigkeit des Erſcheinens iſt kein Denken, da es weder Begriff noch Urtheil iſt. Aber Beides macht die transſcendentalen Wurzeln alles Denkens und alſo auch alles Wiſſens aus. Indem nun der transſcendente Begriff und das transſcendente Urtheil daſſelbe ſind, ſo iſt in der abſoluten Einheit des Seins nicht

nur der Gegenſatz von Begriff und von Gegenſtand, ſondern auch der von Urtheil und von Thatſache aufgehoben [1]).

665. Damit in dem Begriff und in dem Urtheil die Formen des Wiſſens ſich bekunden, iſt es erfoderlich, in ihnen die beiden conſtitutiven Merkmale des letzteren nachzuweiſen, erſtlich, daß ſie von allen Denkfähigen in gleicher Weiſe gebildet werden, und zweitens, daß ſie dem Sein entſprechen. Was zunächſt den Begriff anlangt, ſo kann es erſtlich eine Allen gemeinſchaftliche Begriffsbildung nur geben, inwiefern dieſe in der Einerleiheit der Vernunft gegründet iſt, das heißt, gibt es ein Wiſſen, ſo muß das Syſtem aller das Wiſſen conſtituirender Begriffe in der Allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitloſe Weiſe gegeben ſein. Die Vernunft iſt, abgeſehen von ihrer augenblicklichen Production, die lebendige Kraft zur Production aller wahren Begriffe. Ihr Weſen iſt die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe. Ein ſolches zeitloſes Vorhandenſein des bezeichneten Syſtems in der Vernunft iſt das Wahre an der Lehre von den angebornen Begriffen, inſofern dieſelbe derjenigen Anſicht entgegentritt, welche alle Begriffe bloß für ſecundäre Producte aus der organiſchen Affection hält. Aber falſch würde jener Ausdruck ſein, wenn er ſo gefaßt würde, daß die Begriffe ſelbſt als wirkliche Beſtimmungen unſres Bewußtſeins vor aller organiſchen Function in unſrer Vernunft ſich befänden. Denn ſie geſtalten ſich erſt in unſrem Bewußtſein durch den Zuſammenhang der organiſchen und der intellectuellen Function. Die im Syſteme des Wiſſens liegenden Begriffe entwickeln ſich alſo auch in jeder Vernunft auf gleiche Weiſe auf Veranlaſſung der organiſchen Affection, und es gibt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch Andere. Schon in der Idee des Wiſſens liegt das Poſtu-

[1]) l. c. S. 81—93.

lat, daß Jeder daſſelbe auf gleiche Weiſe conſtruire, und jeder Begriff iſt nur in ſeiner Hervorbringung vorhanden. Bevor er in uns entſteht, haben wir ihn noch nicht als ſolchen in uns gehabt, ſondern unſrer Vernunft iſt nur der Schematismus aller wahren Begriffe als lebendiger Trieb eingeboren. Soll zweitens als weſentliche Beſtimmung des Wiſſens unter der Form des Begriffs dem im Begriff Gedachten das Sein entſprechen, ſo muß im Sein, wie im Begriff ein Gegenſatz zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſonderen Statt haben. Denn das Weſen des Begriffs beruht auf dieſem Gegenſatz, und alles in ihm Enthaltene ſteht unter dieſer Form. Daher kann hierin allein das Sein dem Begriff als ſolchem entſprechen. Hiermit iſt die Lehre von den Ideen oder von dem Realismus der Begriffe ausgeſprochen. Wie der niedere Begriff einerſeits ſeiner Möglichkeit nach in dem höheren begründet iſt und andrerſeits dieſen durch die Mannigfaltigkeit näherer Beſtimmtheit zur Anſchauung bringt, während der höhere eine Mehrheit der niederen productiv zuſammenfaßt, ſo iſt auch das niedere Daſein ein das höhere zur Anſchauung bringendes oder deſſen Erſcheinung, und gründet ſich ſeiner Möglichkeit nach nur in dem höheren, das höhere aber iſt der productive Grund oder die Kraft hinſichtlich einer Mehrheit der Erſcheinungen. Ferner wie ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein beſondrer, und wie ein beſondrer ein allgemeiner ſein kann, wodurch überhaupt das Gebiet jedes Begriffs beſchränkt iſt, ſo läßt ſich auch jede ſubſtanzielle Kraft als eine Erſcheinung, und jede Erſcheinung als eine Kraft betrachten, und eben hierdurch wird das Gebiet des ſubſtanziellen Seins begrenzt. Deshalb iſt es unmöglich, daß die höchſte Steigerung des Begriffes der Kraft dasjenige ſei, was der oberen Grenze des Begriffs entſpricht, nämlich die Gottheit. Die höchſte Kraft iſt noch immer ein Glied des Gegenſatzes, nur daß ſie nicht zugleich Erſcheinung iſt. Sie liegt alſo noch im

Gebiete des Begriffs, nicht darüber hinaus. Auf der andern Seite entſpricht dem Gedanken der Möglichkeit einer Mehrheit von Urtheilen, in welchem der Begriff nach unten endet, im Bereiche des Seins die chaotiſche Materie oder das materielle Chaos. Erſtlich wird in demſelben eine unbeſtimmte Mannigfaltigkeit gedacht. Der beſtimmte Gegenſatz von Einheit und von Vielheit iſt hier dadurch aufgehoben, daß die Vielheit aus Mangel ihres Gegenſatzes, der Einheit, untergeht, und der relative Gegenſatz zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſonderen, mit welchem ſchon eine Form geſetzt ſein würde, verſchwindet in dem Iſoliren des Beſonderen. Hierin beſteht die negative Seite dieſes Gedankens. Zweitens wird in der chaotiſchen Materie der unbeſtimmte Grund aller organiſchen Affectionen mittelbar angenommen. Demnach wird in ihr der Grund zu einer Mehrheit von Urtheilen, aus welchen Begriffe erſt gebildet werden können, folglich die Entſtehung der Begriffe von unten her vorgeſtellt. Hierin beſteht die poſitive Seite dieſes Gedankens. Die abſolute Materie liegt nicht in einer Reihe mit den auf- und abſteigenden Evolutionen von Kraft und von Erſcheinung. Sie hat daher nicht dieſelbe Realität, wie dieſes Gebiet. Die ſo erzeugten Vorſtellungen von Gott und von der Materie, welche als Principien der Weltbildung gedacht werden, erklären uns nicht das Daſein der Welt und ſind nichts Anderes, als Repräſentanten des letzten Grundes. Gott iſt der Repräſentant der Totalität unſrer intellectuellen Thätigkeit, abgeſehen von Allem, was durch die organiſche Function entſteht. Die Materie dagegen iſt der Repräſentant der Totalität unſrer organiſchen Functionen, abgeſehen von Allem, was durch die intellectuelle Thätigkeit entſteht. Das Wiſſen unter der Form des Begriffs iſt zwiſchen beiden Vorſtellungen eingeſchloſſen. Die Idee der Gottheit, richtig gefaßt, iſt auf dieſer Seite dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, jedoch immer vorausgeſetzt werden muß als die

Identität von Denken und von Sein. Dies iſt das Wahre an dem ontologiſchen Beweiſe. Umgekehrt iſt die Materie dasjenige, was nach unten weder gewußt, noch vorausgeſetzt werden kann, weil ſie die Verneinung ſowohl des Denkens, als des Seins iſt. Denn als Gedanke geſetzt ſchließt ſie das Sein aus, als Sein den Gedanken [1]).

666. Inſoweit ferner das Wiſſen ein von allen Denkenden auf übereinſtimmende Weiſe unter der Form des Urtheils hervorgebrachtes Denken iſt, beruht es ſeinem Weſen nach nicht auf der Gleichheit der intellectuellen und der organiſchen Function unter den Denkenden. Denn was die erſtere betrifft, ſo geht das Urtheil gar nicht von ihr aus, weil dasjenige, was durch daſſelbe zu dem vollſtändigen Begriff hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in dem Begriff als ein Mögliches Geſetzten iſt. In dem Gebiete der Vernunftthätigkeit aber gibt es keinen Gegenſatz von Möglichkeit und von Wirklichkeit. Eben ſo wenig wird durch die Gleichheit der organiſchen Function die Uebereinſtimmung der Urtheilsproduction beſtimmt. Denn die nämlichen Sinneserregungen können zu verſchiedenen Zeiten in ganz verſchiedene Urtheile zuſammengezogen werden, da die Sinneserregung immer ein unendlich Mannigfaltiges iſt, aus welchem das Urtheil nur etwas hervorhebt. Eine allgemeine identiſche Urtheilsproduction kann es daher nur geben, inwiefern ſie in der Einerleiheit der Beziehung zwiſchen der organiſchen Function und dem außer uns geſetzten Sein ihren Grund hat. Hierbei iſt zu bemerken, daß dem organiſchen Vermögen in ſeiner Thätigkeit, alſo der organiſchen Affection zwei Seiten zukommen, eine nach innen gewendete, im Bezug auf welche ſie „Empfindung,“ und eine nach außen gewendete, im Bezug auf welche ſie „Wahrnehmung“

[1]) l. c. 111—121.

heißt. Die Empfindung iſt, was ſie iſt, inſofern ſie der einzelnen Perſon angehört. Sie enthält demnach den Grund und den Sitz nicht der Gemeinſchaftlichkeit, ſondern der Eigenthümlichkeit der Individuen, welche freilich auch der Identität in der Gattung untergeordnet iſt. Ein gleiches Urtheil kann alſo unter den Denkenden nur auf dem Gebiet der überwiegenden Wahrnehmung entſtehen, inſofern eine gewiſſe von dem Sein herrührende Affection und ein gewiſſer Zuſtand des äußeren Seins an ſich Eins und Daſſelbe iſt, ſo daß der gleiche Zuſtand auf gleiche Weiſe afficirt, und die in gleicher Weiſe Angeregten ihre Affection auf denſelben Zuſtand als auf den Grund zurückführen. Dies iſt das Wahre in der Lehre von einer Allen identiſch gegebenen Außenwelt, unter welcher aber hier nicht die Totalität des Seins unter dem Gegenſatz von Kraft und von Erſcheinung, ſondern nur die Totalität der auf die organiſchen Affectionen ſich beziehenden Zuſtände verſtanden werden kann. Die Urtheile, welche das Wiſſen mit conſtituiren, entwickeln ſich daher auch aus dieſem identiſch Gegebenen in jedem Einzelnen nach Maßgabe der Thätigkeit ſeiner Vernunft, und es gibt eigentlich kein bloßes Empfangen eines Urtheils von einem Andern. Hierin liegt das Wahre an der Behauptung: man wiſſe nur, was man erfahren habe [1]).

667. Inwiefern der Form des Urtheiles das Sein entſpricht, muß eine Gemeinſchaftlichkeit des Seins oder ein Syſtem der gegenſeitigen Einwirkung der Dinge vorhanden ſein. Wie nämlich die Hineinſetzung des Prädicates in das Subject etwas in dieſem nicht Liegendes iſt, ſo muß auch in dem unter den Gegenſatz von Kraft und von Erſcheinung geſtellten Sein etwas enthalten ſein, was in jedem nur zum Theil gegründet iſt und einen Theil ſeines Grundes ander=

---

[1]) l. c. S. 122—124.

wärts hat. Und wie das Prädicat in mehreren Subjecten daſſelbe, nirgends aber für ſich geſetzt iſt, weil es ſonſt Subject würde, ſo muß auch in dem ſubjectiviſchen Sein etwas in vielen daſſelbige, aber nirgends für ſich geſetzt ſein, weil es ſonſt auch als eine Identität von Kraft und von Erſcheinung geſetzt wäre. Der andere Theil des Grundes kann daher nur im andern für ſich geſetzt ſein, welches, eben ſo, wie das gleiche Prädicat in Vielen ſich findet, und wie dem nämlichen Subjecte viele Prädicate zukommen, ein durchaus gegenſeitiges ſein muß. Das dem Urtheil entſprechende Sein iſt folglich das Zuſammenſein der Dinge, vermöge deſſen jedes in dem andern iſt, und ſowohl in ihm hervorbringt, als von ihm leidet. Alles für uns wirklich erkennbare endliche Sein geht daher eben ſo wohl in dem Syſtem von Urſachen und Wirkungen auf, wie in dem Syſtem der ſubſtanziellen Formen. Es iſt daſſelbe Sein, welches der Form des Urtheils, und welches der Form des Begriffs entſpricht. Daher ergibt es ſich als gleich wahr: daß das ganze Sein beharrt, und: daß es in einem raſtloſen Fluß ſich befindet. Ebenfalls geht das Wiſſen unter beiden Formen auf einen und denſelben Gegenſtand, und iſt ſich auch der Form nach nur relativ entgegengeſetzt. Mit vorherrſchender Begriffsform, wobei das Urtheil nur als eine unerläßliche Bedingung erſcheint, iſt es das ſpeculative. Dagegen mit vorherrſchender Urtheilsform, wobei der Begriff bloß die Bedeutung einer ſolchen Bedingung behauptet, iſt es das empiriſche oder hiſtoriſche. Ferner kommt hiernach Allem im Gebiete des Seins nicht minder die Freiheit, wie die Nothwendigkeit zu. Denn frei iſt etwas, inſofern es eine für ſich hervortretende Identität von Einheit der Kraft und von Vielheit der Erſcheinungen darſtellt. Nothwendig dagegen, inſofern es, in das Syſtem des Zuſammenhangs verflochten, als eine Aufeinanderfolge von Zuſtänden erſcheint. Je feſter etwas als Einheit in ſich begründet iſt, um deſto mehr bietet es

den äußern Kräften einen Gegenſtand dar, an den ſie ſich wenden können, und je vielfacher etwas von den äußern Kräften berührt wird, um deſto ſtärker findet es ſich aufgefodert, Alles der Möglichkeit nach in ihm Begründete auch zu verwirklichen. „Frei" und „nothwendig" ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt, ſondern das gemeinſchaftliche contradictoriſche Gegentheil beider iſt das „Zufällige." Je zufälliger ein Ding iſt, wie zum Beiſpiel die vorübergehenden vegetabiliſchen Productionen, um deſto weniger wohnt in ihm Freiheit, das heißt eine in ſich ſelbſt begründete Einheit, und um deſto weniger ſpricht ſich in ihm auch Nothwendigkeit aus, das heißt, eine beharrliche Abſpiegelung der andern Dinge. Es iſt dann nur als ein Durchgangspunct für die Thatſachen des allgemeinen Lebens vorhanden. Ja man kann ſagen, die Freiheit und die Nothwendigkeit ſind jede das Maß der andern. Die eine ſowohl, als die andere an einem Dinge iſt das Ding ganz, nur von einer verſchiedenen Seite angeſehen. Jedes iſt hierin, bloß nach verſchiedenen Graden, das Bild des Ganzen. Demzufolge muß auch jeder Bezirk einer dynamiſchen Verbindung von Einzelweſen ein für ſich hervortretender, ein organiſcher Beſtandtheil in dem Syſtem der Kräfte ſein. Das oberſte Subject, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann und welches alle Verbindungen unter ſich begreift, fällt mit der höchſten lebendigen Kraft zuſammen, die unter keine übergeordnete mehr ſubſumirt werden kann. Beide außerhalb der Sphäre des eigentlichen Wiſſens befindliche Gedanken, ſowohl der des oberſten Subjectes, welcher über dem Gebiete des Urtheils liegt und daſſelbe begrenzt, als der einer höchſten lebendigen Kraft, welcher über dem Gebiete der Begriffe liegt und daſſelbe begrenzt, entſprechen der Idee des transcendenten Grundes oder der Gottheit nicht, weil in ihnen der Gegenſatz zwiſchen dem Gegenſtand und dem Bewußtſein nicht aufgehoben iſt, welcher in dem göttlichen

Sein, in dem Urſein, in dem höchſten Weſen nicht Statt haben kann. Daher entſpricht auch weder der Begriff des Schick=ſals, noch der Begriff der Vorſehung jener Idee. Denn das Schickſal iſt unter der Form der Bewußtloſigkeit das dynamiſch Allumfaſſende, was die Totalität aller Cauſalver=hältniſſe unter ſich begreift. Die Vorſehung iſt das Näm=liche unter der Form des Bewußtſeins. Bei dem Verſuch dieſen Gegenſatz aufzuheben und Beides zu vereinigen geht die Beſtimmtheit des Gedankens verloren, und man kann letzteren alsdann nicht mehr unmittelbar produciren. Die Idee eines oberſten Subjectes und der höchſten Einheit der Kraft beſitzt bloß dieſe reale Bedeutung, daß hierdurch auf jeder Stufe des Wiſſens eine gegenſeitige Begrenzung des Seins und des Wiſſens unter beiden Formen, unter der Form der Begriffsbildung und unter der Form der Urtheils=bildung dargeboten wird. Deshalb verſchwindet ihre reale Bedeutung, wenn wir zu dem höchſten Punct uns erheben, wo der Gedanke kein Wiſſen mehr ſein kann. Jede in ei=nem Begriff aufgefaßte Einheit des Seins, inſofern ſie eine höhere Einheit, eine lebendige Kraft iſt, begreift ein Syſtem von Urſachlichkeit unter ſich, welches dadurch aus dem Uebri=gen ſich ausſcheidet, daß es vermöge jener Einheit begrenzt wird. Jede Urſache dagegen, die als Urtheil ausgeſprochen wird, liegt an und für ſich in einem unbeſtimmten Gebiete. Nur wenn die höhere Einheit des Seins gefunden iſt, worin beide Puncte ſich vereinigen, iſt ein beſtimmter Bezirk da und die Möglichkeit gegeben, das Sein unter den beiden For=men zu begreifen. Dieſes Verhältniß als reines Verhältniß, die Identität eines Begriffs, welcher der höchſte in einer beſtimmten Beziehung, und eines Subjects, welches höher, als eine Maſſe von andern Gegenſtänden iſt, enthält den Grund, daß man ein Wiſſen begrenzen, und daß man es in ein ſpeculatives und in ein empiriſches eintheilen kann. Jede Einheit eines wiſſenſchaftlichen Bezirkes muß hinſichtlich der

Urtheile dadurch ſich geltend machen, daß alle zu ihm gehörigen Prädicate innerhalb deſſelben ſich befinden. Von der Seite der Begriffe kommt daſſelbe heraus. Die Gleichſetzung der Urtheile und der Begriffe iſt die Gleichſetzung des empiriſch und des ſpeculativ erkannten Inhaltes. Wo Urtheil und Begriff in einander nicht aufgehen, da kann nur in einer von beiden Weiſen, entweder ſpeculativ oder empiriſch gewußt werden [1]).

668. Dem problematiſchen Gedanken der Begrenzung des Urtheils nach unten entſpricht der Begriff der bloßen chaotiſchen Materie, unter welchem nicht allein das Raumerfüllende, ſondern auch das nur Zeiterfüllende, das chaotiſch Materielle des Bewußtſeins zu verſtehen iſt. Sie gibt ſich für uns in keiner Weiſe erkennbar kund, ſondern ihre Vorſtellung iſt bloß eine Abſtraction von dem ſubſtanziellen Sein. Jedes höhere Subject und alſo auch das gedachte höchſte geht in der Totalität des ihm untergeordneten Materiellen auf. Die Einheit dagegen kommt jedem materiellen Gebiet, mithin auch der gedachten abſoluten Materie lediglich durch ein ihr entſprechend geſetztes höheres Subject zu. Zugleich mit dem Sein iſt daher auch unſer Wiſſen zwiſchen jenen Puncten, die bloß als Grenzen geſetzt ſind, zwiſchen der höchſten Gattung, welche die oberſte Urſache iſt, und zwiſchen der abſoluten chaotiſchen Materie eingeſchloſſen. Nur zwiſchen dieſen Puncten kann ein Sein für uns hervortreten, nur ein zwiſchen ihnen enthaltenes Sein, aber nicht mehr ſie ſelbſt, vermögen wir zu wiſſen. Lediglich in einem Wiſſen, welches die Totalität des Seins in ſich aufgenommen hätte, könnte eine vollkommene Vereinigung des ſpeculativen und des empiriſchen Erkennens angetroffen werden. Dieſe Vereinigung wäre die wahre reale Weltweisheit, hierin würde der eigentliche Be-

[1]) l. c. 127—136.

griff der Philoſophie verwirklicht ſein. Dagegen kann jedes einzelne Gebiet des Seins nur in einer von beiden Erkenntnißweiſen geſondert von unſrem Wiſſen erfaßt werden. Anſtatt einer Durchdringung des Speculativen und des Empiriſchen iſt für uns nur eine begleitende Beziehung des Einen auf das Andre möglich, mithin in beiden Gebieten eine wiſſenſchaftliche Kritik. Hierin zeigt ſich die relative Geſtalt der Weltweisheit als einer Kritik der Selbſtdarſtellung der Vernunft im realen Wiſſen. Das abſolute Wiſſen kann vor der Vollendung des realen nur zertheilt und mittelbar oder abgebildet in unſrem Bewußtſein auftreten, und verkündigt ſich eigentlich bloß in dem nicht zu vollziehenden Gedanken der Einheit des getheilten. Jedoch haben wir einen analogen Erſatz für den Mangel der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß des Abſoluten, alſo Gottes oder des transcendenten Grundes, welcher Mangel genau damit zuſammenhängt, daß wir nicht zu einer vollſtändigen Durchdringung des Speculativen und des Empiriſchen gelangen können. Wir haben ihn nämlich erſtlich dadurch, daß wir im Stande ſind, an jeder Vorſtellung, welche ſich den Anſchein gibt, dem Abſoluten zu entſprechen, das Nichtentſprechende nachzuweiſen, und zweitens dadurch, daß wir berechtigt ſind, das Abſolute in der Formel der nothwendigen Vorausſetzung einer Aufgabe, welche wir nicht zu erfüllen vermögen, vor unſere Betrachtung zu ſtellen. Denn wir müſſen die Möglichkeit, uns das Abſolute wirklich vorzuſtellen, an das Problem binden, die Totalität des Seins in unſrem Erkennen zu erreichen. Die Abhängigkeit jener Möglichkeit von der Löſung dieſes Problemes iſt auf dem bereits gewonnenen Standpunct unſrer dialektiſchen Unterſuchung einleuchtend. Könnten wir nämlich von dem höchſten Weſen eine Vorſtellung haben, ſo müßte ſie in ein Gebiet entweder des empiriſchen oder des ſpeculativen Wiſſens fallen. Darein kann ſie aber nicht fallen. Alſo müßten wir erſt eine Durchdringung beider For-

men erreichen, wenn wir zu dem Urſein gelangen ſollten. Es ergibt ſich daher, wenn wir uns keiner Täuſchung hingeben wollen, daß auf dieſem Weg nicht weiter zu kommen iſt. Das Reſultat dieſer Erwägung iſt: ſo gewiß wir die Idee des Wiſſens nicht aufgeben dürfen, eben ſo gewiß müſſen wir auch das Urweſen, in welchem der Gegenſatz zwiſchen Begriff und Gegenſtand aufgehoben iſt, vorausſetzen, aber ohne daſſelbe in einem wirklichen Denken auffaſſen zu können [1]).

669. **Bis jetzt** haben wir das Denken in ſeiner Bedingtheit durch die organiſche und durch die intellectuelle Function ſo betrachtet, wie es als Ausdruck des Seins ſich darſtellt. Aber es gibt auch ein Denken, wodurch ein Sein poſtulirt wird, welches der Ausdruck des Denkens ſein ſoll, nämlich das Wollen. Dieſes in einem umgekehrten Verhältniß zum Sein ſtehende Denken haben wir noch in ſeiner Beziehung auf den transcendenten Grund zu betrachten. Es leuchtet ſogleich ein, daß wir für unſre Gewißheit im Wollen eben ſo ſehr, als für die im Wiſſen eines transcendenten Grundes bedürfen, und daß der erſtere nicht verſchieden von dem letzteren ſein kann. Denn der Grund, vermöge deſſen Andere daſſelbe wollen, wie wir, iſt zunächſt zwar in der lebendigen Kraft der Menſchengattung enthalten. Jedoch für die Zuſammenſtimmung unſres Wollens mit dem Sein, für die Thatſache, daß unſer Thun wirklich außer uns hinausgeht und daß das äußere Sein empfänglich für die Vernunft auch das ideale Gepräge unſres Willens aufnimmt, dafür liegt der Grund nicht in der Gattung, ſondern nur in der rein transcendentalen Identität des Idealen und des Realen. Der Grund für unſre Gewißheit im Wollen und im Wiſſen kann nur einer und derſelbe ſein, weil außerdem

[1]) l. c. S. 137—146.

das Denken und das Wollen nicht bloß verſchieden begründet, ſondern jedes auch zweifach begründet wäre, inſofern jedes zugleich das andere iſt. Es würde alſo eine Duplicität zurückbleiben, welche entweder wieder in einer höheren Einheit begründet ſein müßte, und dieſe wäre dann der wahre transcendente Grund, oder welche das Daſein zerſchnitte und ſtatt der Gewißheit wieder Zwieſpalt begründete. Der Glaube an Gott ruht allerdings bei den meiſten Menſchen mehr auf der Gewißheit des Gewiſſens, als auf der des Verſtandes. Für die philoſophiſche Erwägung iſt es aber Unrecht, nur die eine Wurzel gelten zu laſſen, wie Kant von der moraliſchen Seite, die meiſten Andern von der phyſiſchen Seite gethan. Da nun der transcendentale Grund auf das Wollen und auf das Denken zugleich ſich bezieht, ſo verkündigt er ſich uns in der relativen Identität des Denkens und des Wollens, nämlich im Gefühl, welches in uns der Uebergang von dem einen zu dem andern, im Wechſel als das letzte Ende des Denkens auch der erſte Anfang des Wollens iſt, jedoch immer nur relative Identität, dem einen näher, als dem andern ſtehend. Das Gefühl, in ſeinem weſentlichen Unterſchied ſowohl von der Empfindung, dem mittelſt der Affection geſetzten ſubjectiven Perſönlichen im beſtimmten Moment, wie von dem reflectirten Selbſtbewußtſein, iſt das unmittelbare Selbſtbewußtſein. Es begleitet immer jeden Moment entweder des vorherrſchenden Denkens oder des vorherrſchenden Wollens. Bisweilen ſcheint es allein hervorzutreten und Gedanke und That in ihm unterzugehen. Aber dies ſcheint nur ſo. Es ſind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt Beides, wenn auch wieder ſcheinbar verſchwindend, in ihm mitgeſetzt. Dieſe Aufhebung der Gegenſätze könnte aber nicht u n ſ e r Bewußtſein ſein, wenn wir uns ſelbſt darin nicht ein Bedingtes und Beſtimmtes wären und würden. Aber wir werden uns hier nicht bedingt und beſtimmt durch

etwas ſelbſt im Gegenſatze Begriffenes, ſondern durch dasjenige, worin allein das denkend Wollende und das wollend Denkende mit ſeiner Beziehung auf alles Uebrige Eins ſein kann, folglich durch den transcendenten Grund ſelbſt. Dieſe transcendente Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins iſt die religiöſe Seite deſſelben oder das „religiöſe Gefühl.“ In dieſem wird alſo der transcendente Grund oder das höchſte Weſen ſelbſt repräſentirt. Das religiöſe Gefühl findet inſofern in uns Statt, als in unſrem Selbſtbewußtſein auch das Sein der Dinge, wie wir ſelbſt, in der Eigenſchaft des wirkenden und des leidenden geſetzt iſt, als wir mithin uns dem Sein der Dinge und dieſes uns identificiren, es findet demnach in uns Statt als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegenſatz der Empfänglichkeit und der Selbſtthätigkeit verflochten iſt, das heißt, als „allgemeines Abhängigkeitsgefühl.“ Da in dem Gefühl immer das Bewußtſein Gottes mit einem endlich beſtimmten uns ſelbſt und Entgegengeſetztes zuſammenfaſſenden Bewußtſein verknüpft iſt, ſo bedarf es einer Iſolirung. Dieſe erfolgt in der Beziehung auf die Formeln des abſoluten Subjectes, oder der Urkraft, oder des welterſchaffenden Gottes, oder ſelbſt auch des Schickſals. Man ſagt ſich: dasjenige Element des Selbſtbewußtſeins, welches zugleich jenen Formeln, einer jeden unter andern Umſtänden, entſpricht, iſt die Repräſentation des transcendenten Grundes in unſrem Selbſtbewußtſein, dieſe iſt immer ſich ſelbſt gleich und alſo die Ergänzung der fehlenden Einheit. Hiernach könnte es ſcheinen, daß die Religion über der Philoſophie ſtehe, wie von Vielen behauptet wird. Dem iſt aber nicht ſo. Vollkommenheit und Unvollkommenheit ſind in beiden gleich vertheilt, nur nach verſchiedenen Seiten. Die Anſchauung Gottes wird allerdings niemals wirklich vollzogen, ſondern bleibt ein indirecter Schematismus. Jedoch iſt ſie unter dieſer Form von allem Fremdartigen völlig rein. Dagegen iſt das religiöſe Gefühl zwar

ein wirklich vollzogenes, aber es iſt niemals rein. Denn das Bewußtſein Gottes ſpricht ſich darin immer an einem andern Gegenſtand aus. Nur an einem Einzelnen iſt man ſich der Totalität, nur an einem Gegenſatze zwiſchen dem eignen Sein und dem außer uns Erkannten iſt man ſich der Einheit im religiöſen Gefühl bewußt [1]).

670. Wir wiſſen, indem wir unſer Denken und Wollen als Eines fühlen, nur von dem Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber von einem Sein Gottes außer der Welt oder an ſich. Das Sein der Ideen in uns iſt ein Sein Gottes in uns. Dies gilt zwar nicht, inſofern ſie als beſtimmte Vorſtellungen einen Moment in unſrem Bewußtſein erfüllen, wohl aber, inſofern ſie in uns Allen auf gleiche Weiſe das Weſen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und des Realen ausſprechen, welche weder in dem einzelnen Menſchen, noch in der Menſchengattung ſich verwirklicht. Ebenfalls iſt das Sein des Gewiſſens ein Sein Gottes in uns, nicht, inwiefern es in einzelnen Vorſtellungen vorkommt, in denen es, gleichwie die Anwendung der Ideen im Einzelnen, auch irrig ſein kann, ſondern wiefern es in der ſittlichen Ueberzeugung die Uebereinſtimmung unſres Wollens mit den Geſetzen des äußeren Seins und alſo die nämliche Identität ausſpricht. Da nun die Macht der Ideen und die des Gewiſſens die beharrliche Einheit in dem Wechſelnden des Bewußtſeins iſt, ſo macht für uns Gott einen Beſtandtheil unſres Weſens, macht das uns eingeborne Sein Gottes unſer eigentlichſtes Weſen aus. Denn ohne Ideen und ohne Gewiſſen würden wir zum thieriſchen Weſen herabſinken. In allen anderen Arten unſeres Bewußtſeins iſt uns aber nicht ein Sein Gottes in uns ausgeſprochen, weil auch nicht unſer eignes Sein,

[1]) l. c. S. 147—153. S. 428—431. S. 514.

ſondern lediglich eine Gemeinſchaft mit Anderen in ihnen ausgedrückt wird, ſo daß, um hierin das göttliche Sein zu finden, aus uns herausgegangen werden muß. Auf analoge Weiſe, wie in dem Weſen unſres Geiſtes, bekundet ſich uns das Sein Gottes in den Dingen, inſofern in jedem einzelnen vermöge ſeiner Exiſtenz und ſeiner dynamiſchen Gemeinſchaft die Totalität geſetzt und folglich der transcendente Grund derſelben mitgeſetzt iſt. Auch ſpricht ſich in jedem vermöge ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Syſtem der Begriffe die Identität des Idealen und des Realen und folglich gleichfalls der transcendente Grund derſelben aus. Wenn uns aber ein Sein Gottes außerhalb der Welt ſich offenbarte, ſo würden Gott und Welt vorläufig für unſre Vorſtellung von einander getrennt ſein. Hierdurch würde auf jede Weiſe entweder die Idee Gottes oder die Idee der Welt aufgehoben. Denn entweder müßte man annehmen, daß beide ungeachtet ihres Getrenntſeins doch auf allen Puncten zuſammentreffen ſollen. Dann müßte die Welt, welche unter den Formen des Raums und der Zeit ſich darſtellt, als eine unendliche gedacht werden. Aber in dieſer Unendlichkeit könnte ſie nicht als abhängig angenommen werden, nicht als eines transcendenten Grundes bedürftig erſcheinen. Oder man müßte, um die Abhängigkeit der Welt zu retten, dies gelten laſſen, daß Beide nicht überall zuſammentreffen, ſondern daß Gottes Sein über das Sein der Welt hinausragt. Alsdann würde die Frage entſtehen, ob das ganze über die Welt hinausragende Sein Gottes von demjenigen ſich unterſcheide, welches in ihr abgebildet iſt. Im bejahenden Fall wäre in Gott eine Differenz geſetzt und er folglich nicht die abſolute Einheit. Im verneinenden Fall könnte auch das Sein der Welt nicht in ihm begründet ſein, weil ſonſt auch der über das Sein der Welt hinausragende Theil ſeines Seins weltbegründend und mithin die Welt ihm adäquat ſein müßte, wodurch man auf das Vorige zurück-

käme. Gottes Sein an ſich kann kein Gegenſtand unſres Erkennens ſein. Denn es gibt in ihm keinen Begriff, als in der Identität mit dem Gegenſtande. Wir haben daher nur inſofern einen Begriff von ihm, als wir Gott ſind, das heißt, ihn in uns haben. Es müßte denn eine ſich auf „Gott an ſich" beziehende Affection der organiſchen Function geben, welches unmöglich iſt. Eben deshalb ſind „Abſolutes, höchſte Einheit, Identität des Idealen und des Realen" nur Schemata. Sollen ſie lebendig werden, ſo kommen ſie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegenſatzes hinein, wie wenn man ſich Gott als die natura naturans oder als das bewußte abſolute Ich denkt. Die philoſophiſche Betrachtung kann daher mit allen unangemeſſenen bildlichen Vorſtellungen zuſammenſtimmen, welche das religiöſe Gefühl ausdrücken, nur daß ſie der Grenze ſich bewußt bleibt, innerhalb welcher ſie gelten. Der bloß ſchematiſch conſtruirte Begriff will auch real werden, und kann es in keiner andern Weiſe, als indem er einſeitig und relativ wird. Der Philoſoph weiß aber dann, daß das Schema nicht ausgefüllt wird, worüber die bloß Religiöſen ſich leichter täuſchen. Durch eine analoge Behandlung des Ethiſchen würde man auch auf die zwei Schemata des „abſoluten Geſetzgebers" und des „abſoluten Künſtlers" gekommen ſein, welche gleichfalls inadäquat ſind, da man ſich keinen Geſetzgeber ohne möglichen Widerſtand, und keine Conception ohne eine Differenz zwiſchen ihr und der Ausführung denkt [1]).

671. Die Idee oder der problematiſche Gedanke der Welt, welche die Totalität des als Vielheit geſetzten Seins iſt, liegt ebenfalls außerhalb unſres realen Wiſſens. Sie kann uns nie als Gegenſtand einer Anſchauung ſich darſtellen, in welcher ſpeculatives und empiriſches, ethiſches und

---

1) l. c. S. 154—160.

phyſiſches Wiſſen ſich durchdrängen, ſondern ſie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke, zu welchem das von Seiten der organiſchen Function uns dargebotene Element nur in entfernten Analogieen beſteht. Beide Ideen „Welt und Gott" ſind Correlata, aber keineswegs identiſch. Denn in unſrem Gedanken iſt die Gottheit immer als Einheit ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit geſetzt, die Welt iſt raumerfüllend und zeiterfüllend, die Gottheit raumlos und zeitlos, jene iſt die Totalität der Gegenſätze, dieſe dagegen die reale Negation aller Gegenſätze. Die Idee der Welt iſt aber nicht in demſelben Sinn transcendental, wie die Idee der Gottheit. Wir können uns nämlich die Möglichkeit denken, eben ſo wie in den Beſitz unſrer Erde, in den Beſitz jedes Weltkörpers mit ſeinem phyſiſchen und ethiſchen Syſtem zu kommen. Das Hinderniß liegt hier, da die Welt, eben wie wir, unter der Form des Gegenſatzes ſteht, lediglich in der Unendlichkeit des Proceſſes und in der Beſchränktheit unſrer Organiſation unter der Potenz der Erde. Hingegen von der Idee der Gottheit müſſen wir uns geſtehen, daß wir auch durch einen unendlichen Proceß und bei einer geſteigerten Organiſation ſie nie zu erreichen vermögen, weil alles Erkennen organiſch bedingt, ſie aber organiſch nicht zu faſſen iſt. Die Idee der Welt iſt alſo auf eigne Weiſe transcendental. Der Idee der Gottheit nähert man ſich nicht, ſie liegt jedem einzelnen Wiſſen, welches ohne ſie nicht vollzogen werden könnte, auf gleiche Weiſe und ohne Beziehung auf ſeinen Zuſammenhang zum Grunde. Sie iſt das Princip der Möglichkeit des Wiſſens an ſich. Dagegen iſt die ganze Geſchichte unſres Wiſſens eine Annäherung an die Idee der Welt. Von dieſer iſt uns eben ſo wenig, wie von jener das Sein an ſich offenbar, auch nicht das Sein im Gegenſatz gegen Gott, ſondern nur das Sein in uns und das Sein in den Dingen. Alle wirklich vollzogenen Vorſtellungen von der Welt ſind eben ſo unzurei-

chend und eben ſo bildlich, wie die von der Gottheit. Wir ſind nicht befugt, ein anderes Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt anzunehmen, als das des Zuſammenſeins Beider. Denn eben ſo wenig wie einen Gegenſatz, können wir eine Identität Beider conſtruiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verſchieden ſind, während wir ſie auch nicht abgeſondert von einander zu denken vermögen. Sind nun das Transcendentale und das Formale nicht von einander geſchieden, ſondern vielmehr daſſelbe, ſo muß in beiden Ideen der formale Gehalt ſich wie der transcendentale verhalten. Folglich iſt die Idee der Gottheit die Form jedes Wiſſens an und für ſich, die Idee der Welt aber die Verknüpfung des Wiſſens [1]).

672. Nachdem die Aufgabe des transcendentalen Theiles der Dialektik in der vorliegenden Weiſe behandelt worden, will Schleiermacher in dem formalen oder techniſchen Theil die Regeln der Verknüpfung des Denkens aufſtellen. Da zuvor, äußert er, die Idee des Wiſſens gleichſam in der Ruhe erwogen wurde, ſo iſt ſie jetzt in der Bewegung zu betrachten und es iſt zu unterſuchen, wie das Denken wird, damit man einſehen könne, wie es werden muß, um ein Wiſſen zu ſein. Der eigentliche reale Grund des Wiſſens iſt die intellectuelle Function. Der äußere Factor dagegen, die Veranlaſſung zum Werden des Wiſſens, beſteht in der von außen her erfolgenden Affection der Sinnesorgane. Dieſer letztere Factor kann auch die materielle, jener erſte, weil rein in der Intelligenz enthalten, die formale Seite der Entſtehung des Wiſſens genannt werden. Die Wahrheit, welche hier zur wiſſenſchaftlichen Einſicht erhoben werden ſoll, betrifft nicht die Weiſe, wie jener äußere eintritt, ſondern vielmehr, wie in Folge der äußeren Veran=

---

[1]) l. c. S. 161—168.

laſſung vermöge der treibenden Kräfte, welche in den beiden Ideen der Gottheit und der Welt liegen, die Idee des Wiſſens in uns ſich verwirklicht [1]).

673. Bei der Hervorbringung der Erkenntniſſe findet ein relativer Gegenſatz zwiſchen der überwiegenden Receptivität und der überwiegenden Spontaneität unſrer Lebensthätigkeit in folgender Weiſe Statt. Es entſteht ein Wiſſen entweder ohne vorhergehendes beſtimmtes Wollen, indem die andauernde unbeſtimmte Thätigkeit des denkenden Vermögens bloß auf die vorkommenden äußeren und inneren Sinneserregungen ſich wendet. Dies iſt das Gebiet der gemeinen Erfahrung. Oder das Wiſſen bildet ſich unter der Leitung des Willens nach einer zum Grunde liegenden Form, welche mit der ihr zukommenden Materie ſich zu erfüllen beabſichtigt. Hierbei muß dieſe Form ſelbſt ein Denken ſein, um ein eigentliches determinirtes Wollen zu begründen. Dies iſt das Gebiet des Suchens der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß. Im erſten Bereich kommt die Form des Wiſſens an ſich, im zweiten die der Verkettung deſſelben überwiegend in Betracht. Ferner macht ſich im Bezug auf die Geſtaltung der Wiſſenſchaft der Unterſchied geltend zwiſchen der Theorie der Conſtruction des Wiſſens an ſich und zwiſchen der Theorie der Combination des Wiſſens. Der erſteren liegt die Frage vor, wie wir es zu machen haben, wenn wir mit dem Denken eines einzigen Gegenſtandes beſchäftigt ſind, um es zum Wiſſen zu erheben. Die zweite dagegen hat die Frage zu beantworten, wie wir es anfangen ſollen, wenn wir einen Gegenſtand bereits ergriffen haben, um von dieſem auf einen andern zu kommen, und zwar ſo, daß der Uebergang und die Verknüpfung den Charakter des Wiſſens annehmen. Die Theorie der Conſtruction iſt auf der einen Seite Theo-

[1]) l. c. S. 173. u. 174.

rie der Begriffsbildung, auf der andern Theorie der Urtheilsbildung, weil der Begriff und das Urtheil die Formen ſind, unter denen allein ein Wiſſen möglich iſt. Ferner handelt ſie von der Bildung ſowohl der Begriffe als der Urtheile theils auf dem Wege der Erfahrung, theils auf dem Wege des Suchens. Was die Theorie der Combination betrifft, ſo iſt erſtlich klar, daß wir eine Maſſe von unverbundenen, iſolirten Gedanken beſitzen können, deren jeder möglicher Weiſe für ſich ein Wiſſen enthält, und daß uns in dieſer Weiſe eigentlich alles urſprünglich auf dem Wege der Erfahrung Gewonnene angehört. Denn das bloß im Raum und in der Zeit Verbundene iſt nur äußerlich, nicht innerlich verknüpft. Hier haben wir folglich erſt eine Verknüpfung hervorzubringen, ohne einen neuen Inhalt zu ſuchen. Zweitens, wenn auch ein Begriff erzeugt worden, ſo iſt doch das Sein niemals vollſtändig in ihm abgebildet. Denn als Begriff faßt er immer bloß dasjenige in ſich, was in dem Beſondren dieſes Seins gegründet iſt, nicht dasjegen, was demſelben zufolge der Gemeinſchaft angehört. Das nämliche gilt von dem Urtheil auf ſeine Weiſe. So liegt demnach in jedem gegebenen Denken die doppelte Auffoderung, erſtlich ein anderes neues Denken zu ſuchen, und zweitens, das unbeſtimmt gelaſſene zu beſtimmen. Das erſte iſt die extenſive, das andre die intenſive Richtung in der Combination. Die Verfahrungsweiſe in der erſten Richtung, von einem gegebenen Wiſſen aus ein neues zu finden, iſt die heuriſtiſche, die in der andern, den zerſtreut und iſolirt gegebenen Stoff zu verknüpfen, die architektoniſche. Dieſen Unterſcheidungen gemäß behandelt Schleiermacher den techniſchen Theil ſeiner Dialektik in zwei Hauptabſchnitten, von denen der eine die Formen der Conſtruction, der andre die der Combination des Wiſſens darzulegen beabſichtigt. Der erſte dieſer Abſchnitte theilt zunächſt als „Theorie der Begriffsbildung“ die Begriffe nach ihrer Stellung im Urtheil

und nach ihrer Geneſis ein, und beſchreibt die beiden zur Begriffsbildung gehörigen Proceſſe der Induction und der Deduction. Hierauf handelt er als „Theorie der Urtheilsbildung“ von der Eintheilung der Urtheile, von dem Unterſchied des unvollſtändigen und des vollſtändigen Urtheils, von der Umkehrung und Umwendung der Urtheile, und von der ſyllogiſtiſchen Urtheilsverbindung. Der zweite Abſchnitt bezeichnet alsdann mit kurzen Zügen das Eigenthümliche des heuriſtiſchen und des architektoniſchen Verfahrens [1]).

2). Ethik.

674. Die Anfoderungen, welche Schleiermacher an die wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Ethik machte, hat er in ſeinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ auf eine hauptſächlich negative Weiſe dargelegt. Hier unternahm er die nach ſeinem Dafürhalten weſentlichen Gebrechen der verſchiedenen Methoden aufzuweiſen, nach denen man bis dahin dieſe Wiſſenſchaft behandelt hatte. Die von ihm gerügten Mängel betreffen jeden Hauptpunct der nach ſeiner Meinung erfoderlichen Behandlungsweiſe, insbeſondre erſtlich die Begründung der Ethik, die Aufſtellung gültiger Principien und die Ableitung derſelben aus dem höchſten Wiſſen, aber auch zweitens die Auseinanderſetzung der untergeordneten einzelnen moraliſchen Begriffe und Regeln, durch welche das menſchliche Leben geleitet und als ſittliches beſtimmt werden ſoll, und drittens die ſyſtematiſche Verknüpfung des geſammten Stoffes zur wahren Einheit eines organiſchen Ganzen. Demnach verlangte er von der Ethik, ſie müſſe, um der Einſeitigkeit und Unvollſtändigkeit zu entgehen, zugleich Güterlehre, Tugend- und Pflichtenlehre ſein, ſie ſolle ferner das geſammte menſchliche Handeln umfaſſen, und als ein Glied des ganzen philoſophiſchen Syſtems in

[1]) l. c. S. 182—312.

und mit dieſem ihre Entwicklung erlangen. Eine poſitive Darlegung ſeiner ethiſchen Unterſuchungen gab Schleiermacher theils nur andeutend und ſtückweiſe in verſchiedenen Abhandlungen, welche er in der Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin vorgetragen, theils im vollſtändigen, aber compendiariſchen Zuſammenhang eines Grundriſſes in den Entwürfen, die er ſowohl für ſeine Vorleſungen an den Univerſitäten in Halle und in Berlin, wie auch als Vorarbeiten zu einer Druckſchrift aufgeſetzt, deren Ausarbeitung nicht zu Stande gekommen.

675. Die einleitenden Betrachtungen der Ethik enthalten folgende Nachweiſungen über den Begriff und über die Eintheilung dieſer Wiſſenſchaft. Alles Hervorgehen des Beſonderen im Sein aus dem Allgemeinen wird von Schleiermacher als ein „Handeln" des Allgemeinen betrachtet und bezeichnet. Das ſpeculative, oder wie er es auch nennt, das beſchauliche Wiſſen iſt ihm hiernach, weil es das Beſondre aus dem Allgemeinen hervorgehen läßt, der Ausdruck eines Handelns. Die Ethik iſt daher der Ausdruck des Handelns der Vernunft. Dieſes Handeln bringt nach ſeiner Anſicht eine ſolche Einheit von Vernunft und von Natur hervor, welche ohne daſſelbe nicht vorhanden ſein würde. Ihm entſpricht folglich ein Leiden der Natur, und es iſt alſo ein Handeln der Vernunft auf die Natur. Vorausgeſetzt wird zu dem genannten Handeln ein Gegebenſein der Natur für die Vernunft und eine Vereinigung von Beiden. Vollſtändiger bezeichnet iſt die Ethik der Ausdruck eines immer ſchon angefangenen und nie vollendeten Handelns der Vernunft auf die Natur, einer ſowohl der Stärke nach fortſchreitenden, als dem Umfang nach ſich ausbreitenden Vereinigung Beider, eines Naturwerdens der Vernunft, oder was daſſelbe ſagt, eines Weltwerdens von der Vernunft aus. Das Vereintſein der Vernunft und der Natur, deſſen Beſtim-

mungen in der Sittenlehre als ein Mannigfaltiges zu entwickeln ſind, läßt ſich aus drei verſchiedenen Geſichtspuncten betrachten. Erſtlich zeigt es ſich als eine Mannigfaltigkeit von Gütern. Denn jedes Einsſein beſtimmter Seiten der Vernunft und der Natur iſt ein Gut zu nennen. Die Vernunft aber und die Natur ſchließen, die eine wie die andere, Gegenſätze in ſich ein, und es gibt daher viele zuſammengehörige, jedoch von einander geſonderte, für ſich geſetzte und in der Wechſelwirkung von Kraft und von Erſcheinung ſich erhaltende Arten, wie Beide theilweiſe Eins ſind. Zweitens zeigt es ſich als eine Mannigfaltigkeit von Tugenden. Dieſe beſtehen in den verſchiedenen Arten, wie die Vernunft als Kraft der Natur einwohnt. Alles endliche Sein ſpeculativ angeſehen iſt Kraft. Die Kraft und Wirkſamkeit der Vernunft in der menſchlichen Natur als Perſönlichkeit iſt Tugend. Die Unterſcheidung der einzelnen Tugenden kann ſich theils auf die verſchiedenen Verrichtungen der Natur, theils auf die verſchiedenen Einwohnungen der Vernunft gründen. Drittens zeigt es ſich als eine Mannigfaltigkeit von Pflichten. Denn es gibt verſchiedene Verfahrungsarten, wie die Vernunftthätigkeit zugleich eine beſtimmte, dem Beſonderen zugewendete, und eine allgemeine, das Ganze umfaſſende ſein kann. Indem ſie auf der einen Seite in der Beſchränktheit des Einzelnen zum Ausdruck gelangt, auf der andern über dieſelbe erhaben iſt, ſo daß darin das auf die Vereinigung gerichtete Handeln der ganzen mit der Natur verbundenen Vernunft ſich darſtellt, iſt ſie die Pflicht. Das Allgemeine, welches durch das Beſondere der Thätigkeit verwirklicht wird, iſt die Formel oder das Geſetz der Pflicht. Dergeſtalt treten in der Eigenſchaft von drei Formen der Sittenlehre die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre hervor. Jede derſelben vollſtändig entfaltet iſt die ganze Sittenlehre, welche aber in jeder von einem eigenthümlichen Geſichtspunct ausgeht. Die Güterlehre bezieht

ſich auf die reine Vereinigung von Vernunft und von Natur, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre auf den relativen Gegenſatz des Allgemeinen und des Beſonderen darin, indem dieſe Vereinigung von jener als eine erzeugende, von dieſer als eine erzeugtwerdende betrachtet wird. Sonach iſt keine der drei Betrachtungsſphären zufällig und keine entbehrlich [1]).

676. Die Güterlehre oder die Lehre vom höchſten Gut iſt die dem oberſten Wiſſen nächſte und ſelbſtändig ähnlichſte, ſie muß deshalb den beiden andern Lehren vorangehen. Das im Gebiete der Sittenlehre vorausgeſetzte Vereintſein oder „Ineinander" von Vernunft und von Natur iſt die Vernünftigkeit der menſchlichen Natur, wie ſie unabhängig von unſrem Handeln gedacht wird. Dagegen das anzuſtrebende abſolute Ineinander umfaßt alle Natur, welche mit der menſchlichen in lebendigem Zuſammenhange ſteht. Daher iſt die Geſammtheit des ſittlichen für ſich zu ſetzenden Seins die Geſammtheit der Wirkungen der menſchlichen Vernunft in der ganzen irdiſchen Natur. Hinſichtlich auf dieſe Wirkungen macht ſich ein Gegenſatz zwiſchen der „organiſirenden" und der „ſymboliſirenden" Vernunftthätigkeit geltend. Erſtlich zeigt ſich alles in der Sittenlehre ausgedrückte Sein als ein Handeln der Vernunft mit der Natur für die Natur. Aus dieſem Geſichtspunct erwogen iſt die Verknüpfung der Vernunft und der Natur ein Organiſirtſein der letzteren für die erſtere, und das Handeln der erſteren iſt ein naturbildendes oder organiſirendes. Nun gibt es eine Vereinigung von Beiden, welche in der Sittenlehre nicht ausgedrückt, ſondern auf welche in derſelben nur verwieſen wird. Demnach iſt die Vernunft als Kraft in der Natur überall organiſirende Thätigkeit. Die menſchliche Natur als Seele iſt dasjenige, was alle Wurzeln des Ineinanderſeins von Ver=

---

[1]) Entw. ein. Syſt. d. Sittenl. Allgem. Einl. §. 75—119.

nunft und von Natur innerhalb des ſittlichen Gebiets in ſich ſchließt. Das zunächſt für die Vernunft Organiſirte iſt der Trieb in der menſchlichen Seele, die Verbindung von Vernunft und von Trieb iſt der Wille. Alles aber hat die Bedeutung eines Organs der Vernunft, inſofern der Zuſammenhang der Vernunft mit demſelben ein Weiterhandeln auf die Natur iſt. Zweitens muß in der ſittlichen Vereinigung Beider die handelnde Vernunft zu ihrer Darſtellung gelangen und erkennbar ſein. Aus dieſem Geſichtspunct angeſehen iſt die Vereinigung ein Symboliſirtſein der Natur für die Vernunft, und das Handeln der Vernunft iſt ein bezeichnendes oder ſymboliſirendes. Alles Symboliſirtſein der Natur gründet ſich in dem Handeln der Vernunft, und alles Kraftſein der Vernunft in der Natur hat die Eigenſchaft eines ſymboliſirenden. Denn das Urſprüngliche nicht aus dem Handeln der Vernunft zu Begreifende tritt nirgends in den Kreis unſres Wahrnehmens und Erkennens ein. Es wird nur von uns vorausgeſetzt, weil ſich uns kein urſprüngliches Hineintreten der Vernunft in die Natur kundgibt. Deshalb muß jedes beſtimmt Gedachte, einzeln für ſich zu Erkennende als ein Sittliches anerkannt werden. Die Vernunft handelt durch alle mit ihr verknüpfte Natur, daher iſt jedes ihrer Symbole auch ihr Organ. Sie kann aber nicht anders als durch die mit ihr verknüpfte Natur handeln, deshalb iſt jedes ihrer Organe auch ihr Symbol. Ein Jedes, dem aus dem ſittlichen Geſichtspunct ein beſonderes Daſein für ſich zuerkannt werden ſoll, muß als Einzelnes begriffsmäßig von allem andern Einzelnen verſchieden ſein. Daher müſſen auch die einzelnen Menſchen urſprünglich begriffsmäßig von einander ſich unterſcheiden, das heißt, jeder muß ein eigenthümlicher ſein. Demzufolge kommt jedem für ſich vorhandenen ſittlichen Sein und jedem beſonderen Handeln der Vernunft ein zweifacher Charakter zu. Einerſeits iſt es ein ſich immer und überall gleiches, inſofern

es ſich zu der Vernunft gleich verhält, welche überall die einige und ſelbige iſt. Andrerſeits iſt es ein überall verſchiedenes, weil die Vernunft immer ſchon in einem Verſchiedenen exiſtirt. Dieſer Unterſchied greift in den eben aufgeſtellten Gegenſatz ein. Daher iſt das ſittliche Sein, ſowohl das Organiſirtſein als das Symboliſirtſein der Vernunft, theils mit gleichbleibender, theils mit verſchieden hervortretender Ausprägung [1]).

677. Da die menſchliche Natur in einer Vielheit von Einzelweſen ſich darſtellt, ſo wird das Sein der Vernunft in dieſer Natur nur durch die ſittliche Gemeinſchaft der Individuen vollſtändig. Jedes menſchliche Einzelweſen iſt als ein für ſich geſetztes Ineinander von Vernunft und von Natur ſelbſt nur inſofern ein Organ und ein Symbol, iſt mithin nur inſofern ſittlich, als in ihm und von ihm aus für die Vernunft überhaupt die Natur überhaupt organiſirt und ſymboliſirt wird. Zugleich aber wird bei jener Vielheit das Sein der Vernunft in der menſchlichen Natur erſt dadurch ein vollſtändiges, daß jedes Individuum mit ſeinem Gebiet von den Andern und ihrem Gebiet geſchieden iſt. Nun ſchließen Gemeinſchaft und Scheidung einander aus, während beide zuſammen für alle Menſchen durch die Sittlichkeit gefodert werden. Deshalb dürfen beide nur beziehungsweiſe einander entgegengeſetzt ſein. Dasjenige allein iſt eine vollkommen für ſich beſtehende Beſtimmtheit und Verwirklichung des Sittlichen, dem gemäß eine Gemeinſchaft Statt findet, welche in andrer Hinſicht eine Scheidung, oder eine Scheidung, welche in andrer Hinſicht eine Gemeinſchaft iſt. Das Anbilden der Natur kann in Allen und für Alle nur inſofern daſſelbe ſein, als die gleiche zu bildende Natur ihnen gegenüberſteht und die gleiche bildende in ihnen angetroffen wird.

---

[1]) l. c. §. 123—133.

Soweit daher in einer Vielheit von Menſchen dieſelbe urſprüngliche Organiſation und für ſie daſſelbe Syſtem der Naturgeſtaltung vorhanden iſt, gehört ihnen ein gemeinſchaftliches ſittliches Bildungsgebiet als ein in ſich abgeſchloſſenes Ganze des gemeinſamen Gebrauchs und des Verkehrs an. Das größte für die Einheit des ganzen Menſchengeſchlechtes gegebene Bildungsgebiet iſt unſre Erde, über welche ein ſittlicher Verkehr der Perſonen allgemein verbreitet ſein ſoll [1]).

678. Für den bezeichneten Verkehr erlangt der moraliſche Begriff des Eigenthums ſeine nothwendige Bedeutung. Das Anbilden der Natur muß in Jedem und für Jeden ein anderes ſein, da Jeder eine andere bildende Natur in ſich und eine andre zu bildende vor ſich hat. Inſofern daher mehrere Individuen jedes mit einer urſprünglich verſchiedenen Organiſation und nach einer verſchiedenen Beziehung auf das Syſtem der Naturgeſtaltung thätig ſind, müſſen ihre Bildungsgebiete von einander geſchieden ſein. Jedes derſelben wird zu einem in ſich abgeſchloſſenen Ganzen der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums. Als engſtes Bildungsmittel in dieſem Sinn iſt uns unſer Leib gegeben, und hiermit iſt für Jeden ſein Leben das abgeſchloſſenſte und unübertragbarſte Eigenthum. Von dem menſchlichen Leib an bis zum Geſammtumfang der Erde iſt alſo Alles für das ſittliche Sein ein Ineinander von Einerleiheit und von Verſchiedenheit. Ueberall iſt das Eigenthum und der Verkehr nur theilweiſe außer einander geſetzt, iſt die Unübertragbarkeit und die Gemeinſchaftlichkeit nur beziehungsweiſe einander entgegengeſetzt. Die Natur, auf welche gehandelt wird, als Gegenſtand der einerſeits gleichförmigen, andrerſeits verſchiedenen bildenden Thätigkeit iſt der Inbegriff der Dinge [2]).

---

[1]) l. c. §. 157—162.

[2]) l. c. §. 163—167.

679. Das ſittliche Zuſammenſein der Einzelnen im Verkehr iſt das Verhältniß des Rechtes, als das gegenſeitige Bedingtſein von Erwerbung und von Gemeinſchaft durch einander. Das Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Gemeinſchaft des ausgeſprochenen Denkens iſt das des Glaubens, als die gegenſeitige Abhängigkeit des Lehrens und Lernens und des Gemeinbeſitzes der Sprache von einander. Unter Glauben wird hier die allem Handeln auf dieſem Gebiet zum Grunde liegende Ueberzeugung verſtanden, daß das Wort eines Jeden mit ſeinem Gedanken übereinſtimme, und daß der Gedanke, den Jeder mit einem empfangnen Worte verbindet, derſelbe ſei, aus welchem das Wort in jedem Andern hervorgegangen. Durch dieſen Glauben beſteht auf dieſem Gebiet die Einheit der Vernunftthätigkeit und die vermittelſt der Gemeinſchaft zu bewirkende Aufhebung der perſönlichen Schranken. Das ſittliche Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Abgeſchloſſenheit ihres Eigenthums iſt das der Geſelligkeit oder das gegenſeitige Bedingtſein der Unübertragbarkeit und der Zuſammengehörigkeit durch einander. Endlich das Verhältniß der Einzelnen in der Geſchiedenheit ihres Gefühles iſt das der Offenbarung oder das gegenſeitige Bedingtſein der Unübertragbarkeit und der Zuſammengehörigkeit des Gefühls. Ueber die Bedeutung, in welcher Schleiermacher hier das Wort „Offenbarung" nimmt, bemerkt er: mit demſelben ſolle nicht etwas Uebernatürliches bezeichnet werden, ſo wenig, wie mit dem Wort „Glaube," ſondern das allgemein Menſchliche, worauf auch die übernatürliche Bedeutung beider Worte zurückführe. Durch den unmittelbaren Ausdruck des Gefühls gebe Einer dem Andern in ſeinem Zuſtand ſich kund, jedoch als in einem unübertragbaren und unnachbildlichen, und bloß inſofern, als der Andere ſuche und aufmerke. Dieſe Kundmachung ſei für Jeden die Ergänzung ſeiner eignen Eigenthümlichkeit, weil nur in den analogen, aber eigenthümlich

verſchiedenen Regungen Aller die Natur wirklich zur Vereinigung mit der Einen Vernunft gelange. Aber es finde hier kein Ausſprechen und Nachbilden, wie auf dem Gebiete des Gedankens, ſondern bloß ein Andeuten und Ahnen, keine Verſtändigung, ſondern eine Offenbarung Statt. Ueber jedes dieſer aufgeſtellten Verhältniſſe wird übrigens ausdrücklich von Schleiermacher bemerkt, daß es zwar univerſell für alle Menſchen gelte, jedoch keineswegs hiermit ein gleiches Aller gegen Jeden und umgekehrt ſei [1]).

680. Durch die Ungleichheit der Verhältniſſe der Gemeinſchaft unter den einzelnen ſittlich thätigen Perſönlichkeiten wird das Erfoderniß eines Maßes herbeigeführt, welches für Jeden in Beziehung auf den Andern das gleiche ſein ſoll. Das Univerſelle der Verhältniſſe, welche auf der identiſchen Beſchaffenheit der organiſirenden oder bildenden und der ſymboliſirenden oder bezeichnenden Thätigkeiten beruhen, erhält ſeine Begrenzung nach Maßgabe deſſen, wie die eigenthümliche Beſchaffenheit dieſer Thätigkeiten ſtrenger geſchieden iſt, und das Univerſelle derjenigen Verhältniſſe, welche auf der differenten Beſchaffenheit beider Arten von Thätigkeiten beruhen, wird nach Maßgabe deſſen begrenzt, wie das Identiſche der Beſchaffenheit ſich mindert. Demnach bedürfen wir, damit jede ſittliche Thätigkeit ihr Maß habe, ein zweifaches urſprünglich Gegebenes, das Eine, wodurch das urſprünglich Identiſche dennoch urſprünglich getrennt, das Andere, wodurch das urſprünglich Geſchiedene dennoch urſprünglich verbunden iſt. Das Eigenthümliche, als das ſchlechthin Geſchiedene wird in der menſchlichen Natur urſprünglich vermittelſt der Abſtammung der Menſchen von einander vereinigt, und das Identiſche, als das ſchlechthin Verbundene wird urſprünglich durch die klimatiſchen

---

[1]) l. c. §. 177—184.

Verſchiedenheiten der Menſchen, das heißt, durch die Verſchiedenheiten der Race und der Volksthümlichkeit getrennt. Beides alſo, die auf der Abſtammung beruhende Verbindung und der in den Stammverſchiedenheiten hervortretende Contraſt macht die immer ſchon gegebenen und feſtſtehenden Elemente des Maßes aus. Das Beſtimmtſein der ſich ſelbſt gleichen und ſelbigen Vernunft zu einer Beſonderheit des Daſeins in einem begrenzten und abgemeſſenen, beziehungsweiſe für ſich beſtehenden Naturganzen, welches zugleich anbildend und bezeichnend, zugleich Mittelpunct einer eignen Sphäre und an Gemeinſchaft geknüpft iſt, conſtituirt den Begriff einer Perſon überhaupt. Der einzelne Menſch iſt das kleinſte perſönliche Ganze, das Volk im weiteſten Umfang das größeſte. Das Recht und der Glaube erweiſen ſich nur als Güter in einer Vielheit beſonderer Verbindungen, welche durch die Volksthümlichkeit abgeſchloſſen werden, und die Geſelligkeit nebſt der Offenbarung bekundet ſich nur als ein Gut in einer Vielheit von Verbindungen, bei denen zwar auch die Volksthümlichkeit zum Grunde liegt, welche aber durch die Verſchiedenheit der ſittlichen Entwicklung zugleich beſtimmt werden. Der Antheil jedes einzelnen ſittlich thätigen Individuums iſt bloß inſofern ein Gut, als Jeder zugleich in ein Ganzes der Erzeugungsgemeinſchaft, in die Familie aufgenommen iſt. Folglich iſt dieſe ein Gut [1]).

681. Die Familie iſt für beide ethiſche Functionen in ihren beiden Charakteren die urſprüngliche und elementariſche Art zu ſein. Die Ehe iſt nach ihrem wahren Begriff die mit der Unauflöslichkeit zugleich geſetzte Einheit der Geſchlechtsgemeinſchaft. Wenn eine Maſſe von Familien durch das Connubium unter ſich verbunden und von andern ausgeſchloſſen iſt, ſo ſtellt ſie eine Volkseinheit dar. Eine Maſſe

[1]) l. c. §. 185—196.

von Familien, welche zu einer Einheit im Typus der natur-bildenden Function ſich verbunden, iſt urſprünglich eine Horde. In dieſem Zuſtand dominirt die Gleichförmigkeit der neben einander exiſtirenden. Das Weſen des Staates beſteht in dem, gleichviel wie, heraustretenden Gegenſatz von Obrigkeit und Unterthanen. Er verhält ſich zur Horde, wie Bewußtes zum Unbewußten. Die Art und Weiſe des Gegenſatzes zwiſchen der Obrigkeit und den Unterthanen iſt die Staatsverfaſſung. Die Organiſation der objectiven Seite des bezeichnenden Proceſſes fällt derſelben höheren Einheit anheim, wie die Organiſation des bildenden. Daher macht die Gemeinſchaft des Wiſſens die andere Seite der Nationaleinheit aus. Die Einheit der Organiſation hängt auch hier von dem Erwachen eines Gegenſatzes ab, wodurch erſt die ſymboliſirende Function ſelbſt in das Bewußtſein tritt. Dieſer Gegenſatz iſt der zwiſchen dem Publicum und den Gelehrten. Die ſittliche Gemeinſchaft der Gelehrten iſt das, was die „Akademie" genannt wird. Die Fortbildung derjenigen, welche einen Trieb zur Gelehrtenfunction zeigen, kann nur durch Vorhaltung der Idee des Wiſſens geſchehen. Dies erfolgt in der Univerſität. Zwiſchen der nationalen und der perſönlichen Individualität ſteht die Schule als Mittelglied, und correſpondirt der Familie. Ueber die Nationaleinheit hinaus ſtreben die beiden Sphären 1) der freien Geſelligkeit und 2) der religiöſen Gemeinſchaft oder der Kirche. Was die letztere betrifft, ſo iſt anzunehmen, daß es von Natur mehrere große Maſſen eigenthümlicher Schematismen des Gefühles gibt. Das Weſen der Kirche beſteht in der organiſchen Vereinigung der unter demſelben Typus ſtehenden Maſſe zur ſubjectiven Thätigkeit der bezeichnenden Function unter dem Gegenſatz von Klerus und Laien. Wie alles Wiſſen auf die Sprache, ſo läßt ſich jede Thätigkeit des ſubjectiven Erkennens auf die Kunſt zurückführen. Die höchſte Tendenz der Kirche iſt die Bildung eines Kunſtſchatzes,

an welchem ſich das Gefühl eines Jeden bildet, und in welchem Jeder ſeine ausgezeichneten Gefühle und die freien Darſtellungen ſeiner Gefühlsweiſe niederlegt, ſo wie hieraus auch Jeder, deſſen darſtellende Production mit ſeinem Gefühl nicht Schritt hält, Darſtellungen ſich aneignen kann [1]).

682. Der Gegenſtand der Tugendlehre iſt unmittelbar nicht die Totalität der Vernunft, welche der Totalität der Natur gegenüberſteht, ſondern die Vernunft in dem einzelnen Menſchen. Die Tugend kann von zwei Seiten betrachtet werden, indem man bei der Erwägung des Einswerdens von Vernunft und von Sinnlichkeit theils auf dasjenige achtet, was in der erſteren und nicht in der letzteren, theils umgekehrt auf dasjenige, was in dieſer und nicht in jener geſetzt iſt. Das Erſte iſt der Idealgehalt, das Andere die Zeitform. Die Tugend als reiner Idealgehalt des Handelns iſt Geſinnung, als unter die Zeitform geſtellt Fertigkeit. Ein anderer Theilungsgrund für den Begriff der Tugend liegt in der urſprünglichen Form des Lebens, welches als einzelnes nur in dem Gegenſatz des Inſichaufnehmens und des Ausſichhinſtellens beſteht. In Beziehung auf das Erſtere iſt die Tugend die erkennende, in Beziehung auf das Letztere iſt ſie die darſtellende. Die beiden aufgeſtellten Gegenſätze durchkreuzen ſich. Die Geſinnung im Erkennen iſt Weisheit, die Geſinnung im Darſtellen iſt Liebe. Das Erkennen unter die Zeitform geſtellt iſt Beſonnenheit, das Darſtellen unter die Zeitform geſtellt iſt Beharrlichkeit. Die Geſinnung in der Eigenſchaft des nie unmittelbar erſcheinenden Sittlichen iſt dasjenige, was allem Wirklichen und Erſcheinenden im Bewußtſein zum Grunde gelegt wird als das Innere und Seiende. Die Weisheit iſt diejenige Qualität, durch welche das Handeln des Menſchen einen idealen Ge=

---

[1]) l. c. §. 258—290.

halt bekommt. Die Liebe iſt das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derſelben in den organiſchen Proceß, ſo wie das Hineingehen der Materie in den organiſchen Proceß Leibwerdenwollen iſt. Die Geſinnung iſt es, wodurch überhaupt die Vereinigung der Natur mit der Vernunft hervorgebracht wird, dagegen iſt es die ſittliche Fertigkeit, wodurch dieſe Vereinigung an einem Individuum mit einem beſtimmten Grade beſteht, und von dieſem aus nach allen weſentlichen Richtungen ſich weiter entwickelt. Wenn man das Auffaſſen der ſittlichen Aufgabe als den urſprünglichen Act anſieht, von welchem die folgenden nur Fortentwicklungen ſind, ſo iſt die Beſonnenheit das Hervorbringen aller Acte des Erkennens in einem empiriſchen Subject, welche einen Theil der ſittlichen Aufgabe in ihm ſetzen. Die Beharrlichkeit enthält nicht ein im Begriff beſonders Beſtimmtes, ſondern in dieſer Beziehung nur das Mechaniſche der Ausführung als Herrſchaft der Vernunft in der Organiſation [1]).

683. Der Pflichtenlehre gehört die Darſtellung der Bewegung des ethiſchen Proceſſes an. Sie hat aber nicht die Totalität der ethiſchen Bewegungen aufzuzeichnen, ſonſt wäre ſie Geſchichte, ſondern nur das Syſtem der Begriffe, worin dieſe aufgehen. Die eigenthümliche Eintheilung des ſittlichen Gebietes nach dem Standpuncte der einzelnen Handlung muß aus der Anſchauung des Lebens als einer Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten hervorgehen. Hier iſt der erſte Gegenſatz der zwiſchen dem Bilden der Gemeinſchaft und dem Aneignen. Der zweite iſt der relative Gegenſatz, welcher in dem einzelnen Leben ſelbſt zwiſchen dem allgemeinen und dem beſondren Factor Statt findet. Aus dem Unterordnen des erſteren unter den letzteren geht das individuelle, und aus

---

[1]) l. c. §. 292—315.

dem umgekehrten geht das univerſelle Handeln hervor. Da beide Gegenſätze von einander unabhängig ſind und alſo jedes Handeln in ein Glied von beiden gehört, ſo entſtehen hieraus vier verſchiedene Pflichtgebiete. Das univerſelle Gemeinſchaftbilden iſt das Gebiet der Rechtspflicht, das univerſelle Aneignen das der Berufspflicht. Das individuelle Gemeinſchaftbilden iſt das Gebiet der Liebespflicht, das individuelle Aneignen das der Gewiſſenspflicht. Jedes dieſer Gebiete hat einen Bezirk im Erkennen und einen im Darſtellen, welche aber unter denſelben Formen ſtehen. Dieſe Formeln ſollen einerſeits die Löſung der getheilten Anſprüche oder der Colliſionen geben, andrerſeits den Widerſpruch zwiſchen dem Anfangen und dem Anknüpfen ſchlichten, und endlich die Vereinigung des Univerſellen und des Individuellen ausſprechen. Für das Gebiet der Rechtspflicht ſtellt Schleiermacher folgende vier Formeln auf: 1) tritt in jede Gemeinſchaft ſo, daß dein Eintreten zugleich ein Aneignen ſei, 2) tritt in Gemeinſchaft mit Vorbehalt deiner ganzen Individualität, 3) tritt ſo in die Gemeinſchaft, daß du dich ſchon darin findeſt, und finde dich ſo darin, daß du hineintrittſt, 4) handle in jeder Gemeinſchaft ſo, daß innere Aneignung und äußere Auffoderung zuſammentreffen. Dem entſprechend lauten die Formeln für die Berufspflicht: 1) eigne überall ſo an, daß dein Aneignen zugleich ein In-Gemeinſchaft-Treten ſei, 2) betreibe alles univerſelle Aneignen mit Vorbehalt deiner Individualität, 3) eigne dir ſo an, daß du das Angeeignete ſchon an dir findeſt, und finde Alles an dir ſo, daß du es dir aneigneſt, 4) handle in allem Aneignen ſo, daß innere Anregung und äußere Auffoderung zuſammentreffen. Ebenfalls ſollen die Gebote der Gewiſſenspflicht durch die vier Formeln umfaßt ſein: 1) eigne dir individuell ſo an, daß du dich findeſt, wie du anfängſt, und daß du anfängſt, wie du dich findeſt, 2) eigne individuell ſo an, daß innere Anregung und äußere Auffoderung zu-

ſammentreffen, 3) eigne an auf eigenthümliche Weiſe, ſo daß die Aneignung zugleich Gemeinſchaft wird, 4) eigne individuell an mit Vorbehalt des Univerſellen. Endlich werden als die Formeln der Liebespflicht die Sätze dargeboten: 1) das Stiften individueller Gemeinſchaft ſei ein Finden, 2) jedes Stiften individueller Gemeinſchaft und Handeln darin ſei Identität von innerer Anregung und von äußerer Auffoderung, 3) alle individuelle Gemeinſchaft muß Aneignung ſein, 4) tritt in individuelle Gemeinſchaft mit deiner ganzen univerſellen Richtung [1]).

684. Das Gebiet der religiöſen Ueberzeugungen hat Schleiermacher ſeit ſeiner Bearbeitung ſowohl der Dialektik als der evangeliſch kirchlichen Glaubenslehre auf die bereits oben von uns in Betracht gezogene Weiſe dem der philoſophiſchen trennend gegenübergeſtellt. In ſeiner erſten ſchriftſtelleriſchen Periode ſetzte er zwar auch, wie ſpäterhin, das Weſen der Religion in das Gefühl des Unendlichen oder Abſoluten. Aber dies Abſolute war ihm damals das Weltall, und er ſprach es unverhohlen in ſeinen Reden über die Religion aus: die Religion ſei die im menſchlichen Lebensgefühl erfolgende Offenbarung des Lebens des „Univerſums." Das Univerſum befinde ſich in einer ununterbrochenen Thätigkeit und manifeſtire ſich uns in jedem Augenblick. Jede Form, die es hervorbringe, jedes Weſen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgeſondertes Daſein verleihe, jede Begebenheit, die es aus ſeinem reichen, immer fruchtbaren Schooße herausſchütte, ſei ein Handeln deſſelben auf uns. In dieſen Einwirkungen und in dem, was dadurch in uns entſtehe, alles Einzelne nicht für ſich, ſondern als einen Theil des Ganzen, alles Beſchränkte nicht in ſeinem Gegenſatze gegen anderes, ſondern als eine Darſtellung des Un-

---

[1]) l. c. §. 318—356.

endlichen in unſer Leben aufnehmen und uns davon bewegen laſſen, das ſei die Religion [1]). Dagegen in ſeiner Glaubenslehre läßt er, gemäß der oben in der Dialektik von uns betrachteten Deduction und Beſtimmung des religiöſen Gefühles, das Weſen der Religion in dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl beſtehen, und behauptet, das „Woher" dieſes Gefühls werde durch den Ausdruck „Gott" bezeichnet. Sich ſchlechthin abhängig fühlen, und: ſich ſeiner ſelbſt als in Beziehung auf Gott bewußt ſein, bedeute daſſelbe. Die Vorſtellung „Gott" ſei nichts Anderes, als die unmittelbarſte Reflexion über das genannte Gefühl, ſo daß alſo dieſes in der Sphäre der Religion das erſte urſprüngliche ſei und nicht nothwendig durch irgend ein vorausgehendes Wiſſen von Gott bedingt werde. Unter den Entwicklungsſtufen der Religion weiſt Schleiermacher die Oberſtelle den monotheiſtiſchen an, weil ſie diejenigen Geſtaltungen der Frömmigkeit ſein, in denen die frommen Gemüthszuſtände der Abhängigkeit alles Endlichen von einem einzigen Höchſten und Unendlichen ſich bewußt werden. Der Vorzug aber, die reinſte in der Geſchichte hervorgetretene Geſtaltung des Monotheismus zu ſein, wird, wie ſich von ſelbſt verſteht, dem Chriſtenthum zugeſprochen. Hierbei will nun Schleiermacher das Gebiet des religiöſen und des theologiſch dogmatiſchen Denkens von dem des philoſophiſchen gänzlich abgeſondert wiſſen. Jenes Denken ſoll nichts Anderes ſein, als eine in Begriffen und in Sätzen erfolgende zerlegende Betrachtung der urſprünglichen frommen Gemüthszuſtände, dieſes dagegen das der höheren Wiſſenſchaftlichkeit eigenthümliche Streben, das Sein in allen ſeinen verſchiedenen Verzweigungen anzuſchaun, ein Streben, welches freilich ebenfalls mit dem höchſten Weſen anfangen oder enden müſſe. Jeder Satz, welcher in den

[1]) Ueber die Religion u. ſ. w. 4te Aufl. S. 53. Vergl. S. 57. u. 69.

Bezirk der dogmatiſchen Theologie falle, ſei als ſchlechthin unabhängig von jedem analogen philoſophiſchen Satz anzuerkennen. Man müſſe durchaus dahin gelangen, ſicher zu ſein ſowohl vor der Verwerfung ächt theologiſcher Sätze aus Mangel einer philoſophiſchen Begründung, wie auch vor dem Streben theils nach einer ſolchen Begründung, theils nach einer Verarbeitung der Ergebniſſe der Philoſophie zu einem Ganzen mit der Betrachtung und Zerlegung der Zuſtände des frommen Gemüthes [1]).

3). Bedeutung und Standpunct der Schleiermacher'ſchen Philoſophie.

685. Schleiermacher's philoſophiſche Denkart, welche bei dem Beginn ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit die Hinneigung zu dem Geſichtskreiſe der pantheiſtiſchen Naturphiloſophie durch ſeine damalige Auffaſſung des Weſens der Religion darthat, erhob ſich ſpäter zu einem eigenthümlichen Standpunct, auf welchem er durch eine eben ſo ſehr kritiſche, als ſpeculative Dialektik eine theiſtiſche Glaubenslehre zu begründen ſtrebte. Das Verdienſt dieſes großen Geiſtes innerhalb der Sphäre ſeiner philoſophiſchen Leiſtungen muß vornehmlich nach dem Verhältniß ſeines Syſtems zu der Schelling'ſchen, von Hegel fortgebildeten abſoluten Identitätslehre, aus deren Grundlagen es hervorgegangen und der es durch ſeine Methode verwandt blieb, von uns beurtheilt werden. Gegenüber den charakteriſtiſchen Einſeitigkeiten ſowohl als Anſprüchen jener Lehre übte ſeine den philoſophiſchen Problemen gewidmete Thätigkeit, welche gleichfalls, wie jene, die Unzulänglichkeit des Dualismus und des ſubjectiven Idealismus überwunden und die Idee der abſoluten Einheit des Idealen und des Realen, obſchon in einem ſehr

[1]) Der chriſtliche Glaube u. ſ. w., 2te Ausg. 1ſt. B. S. 3. 7. 9. 15. 35. 105.

abweichenden Gebrauch derſelben, ſich angeeignet hatte, eine für die vielſeitigere Bewegung der ſpeculativen Forſchungen unſres Zeitalters heilſame Oppoſition und Gegenwirkung. Im Widerſtreit gegen das nur ſcheinbar begründete und hochfliegende, wenn gleich allerdings einer beſtimmten wichtigen und unerläßlichen Entfaltungsſtufe des philoſophiſchen Bewußtſeins gemäße Vertrauen der Schelling-Hegel'ſchen Schule, durch ihre Anſchauungen und dialektiſchen Formeln das Abſolute vollkommen ergründet und nichts Unbegriffenes und Jenſeitiges mehr für die Betrachtung übrig gelaſſen zu haben, ſtrebte Schleiermacher, mit Wiederergreifung des von Kant noch keineswegs befriedigend gelöſten kritiſchen Problems, über die Natur des endlichen, zeitlich fortſchreitenden Erkennens und Handelns die beſonnene Selbſtverſtändigung herbeizuführen, und nach ihrem Verhältniß zu dem beſchränkten Wiſſen ſowohl die Ueberſchwänglichkeit und Unerreichbarkeit der Idee des abſoluten Wiſſens, als die wahre Eigenthümlichkeit des religiöſen Glaubens und des ſittlichen Thuns kenntlich zu machen. Dieſes Streben hat er mit einer ausgezeichneten Kunſt und Schärfe ſeines dialektiſchen Verfahrens, mit einer kräftigen Productivität und Selbſtändigkeit des Gedankens, mit einer großen Energie und Sicherheit ſeiner Unterſuchungen durchgeführt, ſo daß ſeine philoſophiſche Lehre als ein weſentliches Moment in dem Entwicklungsgange der Philoſophie unſrer Zeit daſteht, und den berechtigten Anſpruch auf eine ſorgfältige Berückſichtigung nicht bloß von Seiten der Zeitgenoſſen, ſondern für alle Zukunft beſitzt.

686. Wenden wir von dieſen verdienſtvollen und glänzenden Eigenſchaften ſeiner hierher gehörigen Leiſtungen unſren Blick auf das in ſeiner Methode noch unzulänglich Gebliebene, ſo gilt hinſichtlich ihrer das Gleiche, was wir bei Schelling und bei Krauſe bemerkt haben, und was wir im höch-

ſten Maße bei Hegel wiederfinden werden, daß ſie den Grundirrthum der verwirrenden Verwechſelung des Logiſch-Formalen in unſrem „Denken überhaupt" und des Ideal-Realen in unſrem „denkenden Erkennen" an ſich trägt. In ihrer durchgängigen Hervorhebung und Anwendung des „zuſammengeſetzten Gegenſatzes" für alle ihre Begriffsentwicklungen hat ſie es mit dem Blendwerk einer erkenntnißleeren und täuſchenden Abſtraction, mit einer bloß ſubjectiven Denkform zu thun, welche zwar eine nothwendige Bedeutung für die menſchliche Vorſtellungsweiſe beſitzt, inſofern dieſelbe an den Gebrauch der Prädicabilien (der ſubjectiven logiſchen Begriffe) gebunden iſt, durch welche aber, inſofern ihr eine unmittelbare Erkenntnißbedeutung beigelegt, der concrete Inhalt der Charaktere und Verhältniſſe der Wirklichkeit durchaus nicht in unſrem Denken erreicht wird. Schleiermacher hat mit der ihm eigenthümlichen Modification die ältere Schelling'ſche Grundanſicht feſtgehalten, daß das Abſolute die vollkommene Einheit des Idealen und des Realen ſei, und daß der Gegenſatz von Beiden in der Vielheit der Dinge mit einem quantitativen Uebergewicht entweder des einen oder des andern Factors hervortrete. Vermittelſt ſeiner durch die Entwicklung der Beſtimmungen des Wiſſens und des Handelns hindurchgeführten Antitheſis und Syntheſis dieſer Gegenſätze glaubt er die Aufgaben der Dialektik und der Ethik annäherungsweiſe löſen zu können. Aber die Vorſtellung des Gegenſatzes zwiſchen dem Idealen und dem Realen und des entſprechenden zwiſchen dem Denken und dem Sein, zwiſchen der Vernunft und der Natur iſt ohne Erkenntnißwerth, ſie drückt das Charakteriſtiſche und das wahre Verhältniß des Einen und des Andern auf keine gültige, für unſer vernünftiges Verſtändniß bedeutſame Weiſe aus, ſondern ſetzt das Trugbild einer mißerſtandenen logiſchen Formel an die Stelle einer ſolchen Weiſe. Die Kategorie „das Sein," oder „das Seiende," oder „das Reale" bezeichnet

kein „letztes Subject,“ überhaupt kein Erkenntnißſubject, ſondern ein Prädicabile, welches in unſrem Vorſtellen allerdings auch, wie jede andere Prädicatsbeſtimmung, einem andern Prädicat ſubjicirt werden und in der logiſchen Form eines Subjectes auftreten kann, jedoch für unſer Weſenverſtändniß ſchlechterdings nur den Charakter einer zu prädicirenden Beſtimmung beſitzt. Unterſuchen wir nun, worin die nähere Bedeutung dieſer Kategorie beſteht, ſo ergibt ſich, daß wir eines ordnenden und determinirenden Begriffes bedürfen, um aus einem beſtimmten, für unſer Selbſtbewußtſein unerläßlichen Geſichtspunct die Objectivität des wahrhaft Erkannten und Erkennbaren in ihrem Unterſchied von der Subjectivität des bloß in unſrem Vorſtellen Geſetzten und Eingebildeten für unſre Anerkennung hervorzuheben. Es iſt für den normalen Zuſtand unſres Bewußtſeins ſchlechterdings erfoderlich, daß dieſe beiden Sphären, die des Erkannten und die des Erdichteten und Eingebildeten ſtets in unſrer Auffaſſung auseinandergehalten werden. Dem gemäß iſt es die der einen Sphäre angehörige Objectivität des Erkannten und Erkennbaren, welche wir unter der Kategorie des Seins, der Exiſtenz, der Wirklichkeit, des Realen denken und ſie der in der andern Sphäre befindlichen Subjectivität des bloß Vorgeſtellten und Eingebildeten als dem Nichtſeienden, Nichtwirklichen überhaupt entgegenſtellen. Die Kategorie des Seienden beſitzt in ihrer abſtracten Allgemeinheit keinen andern Inhalt, als den nachgewieſenen, und keinen andern Sinn, als den eines Prädicabile, durch welches wir im Allgemeinen die Gegenſtände unſres Erkennens als der Erkenntnißſphäre angehörige im Unterſchiede von den bloß eingebildeten Gegenſtänden beſtimmen. Der wahre concrete Erkenntnißinhalt des als ein Seiendes, als ein Reales Gedachten kann nur in den Subjecten liegen, von denen das Sein prädicirt wird, und es fragt ſich hierbei, ob und inwieweit ein ſolches Subject ein für unſere Er-

kenntniß wahrhaft gegebenes, und nicht bloß ein eingebildetes und falſch vorgeſtelltes iſt. Alle concreten oder letzten Subjecte aber — in ihrem Unterſchiede von den bloß abſtracten Vorſtellungen der Prädicabilien — ſind für unſer Innewerden der Wirklichkeit geordnet in dem Unterſchied und Zuſammenhang der oberſten concreten Erkenntnißbegriffe, der höchſten ideal-realen Kategorieen: 1) der Kategorie der Einzelweſen in ihren beſondren Gattungen und dynamiſchen Verbindungen, 2) der Kategorie des Weltalls, und 3) der Kategorie des Urweſens. Zwiſchen dieſen Kategorieen findet für den Geſichtspunct der vernünftigen Cauſalbetrachtung kein trennender Unterſchied und kein antithetiſcher Gegenſatz, ſondern das Verhältniß des Grundes zu dem Begründeten und das hiervon unzertrennliche des Uebergeordneten zu dem Untergeordneten Statt, und ſie drücken in ihrer ewigen Vereinigung den Cauſalzuſammenhang und die Ordnung der geſammten Wirklichkeit aus. Die Gattungen und Verbindungen der Einzelweſen ſind in der abſolut geordneten und begründeten Allheit des Univerſums enthalten, und die jeder von ihnen eigenthümliche Einheit iſt der Welteinheit untergeordnet. Die Allheit des Univerſums iſt in dem abſolut ordnenden und begründenden Wirkungskreiſe des Urweſens enthalten und die Welteinheit iſt der Einheit des Urgrundes untergeordnet.

687. Hiernach gewinnt die formal abſtracte, an ſich bloß ſubjectiv logiſche Kategorie des Seienden erſt dadurch für unſer Bewußtſein einen Erkenntnißwerth, daß wir ſie von den Subjecten der Erkenntnißkategorieen prädiciren, und daß wir anerkennen: die Vielheit der Einzelweſen unterhalb der Sphäre der Welteinheit, und die Welteinheit unterhalb der Sphäre der urſprünglichen oder göttlichen Einheit, ſo wie dieſe als urgründlich die Allheit der Dinge beſtimmend und umfaſſend iſt das Seiende, das Reale, das Wirkliche. Daher iſt

nichts grundloſer und nichts verwirrender für den Geſichtspunct der philoſophiſchen Speculation, als das Sein dem Denken, das Reale dem Idealen mit dem Anſpruch auf eine objective Gültigkeit dieſer Auffaſſung entgegenzuſetzen, und ſowohl in der abſoluten Einheit dieſer Gegenſätze den Ausdruck für das Allumfaſſende, wie in ihrer relativen Vereinigung den Ausdruck für das Endliche zu finden. Das Reale als ſolches überhaupt gefaßt hat keinen andern für unſre richtige Beurtheilung näher beſtimmten und bedeutungsvollen Gegenſatz, als den des Eingebildeten, welches in dem Bezirk unſres Denkens das poſitive Gegentheil des Erkannten iſt. Was bei der verworrenen Vorſtellung der im Weltall ſich ausſprechenden Vereinigung der Gegenſätze des Idealen und des Realen als gültig zum Grunde liegt, läßt ſich auf zwei Wahrheiten zurückführen. Die eine enthält dies: daß alles im Raum und in der Zeit unmittelbar hervortretende Wirkliche der Ausdruck der beſtimmenden Ideen iſt, und daß die Macht der Ideen darin beſteht, die Normen der Wirklichkeit, mithin des Wirkens und des Leidens für das Wandelbare, im Raum und in der Zeit ſich Verwirklichende zu ſein. Die andere ſpricht aus: daß im unendlichen Reiche der Einzelweſen jede Fähigkeit des Wirkens und Leidens (alſo auch das ſinnliche Leben, die thieriſche Seele, und das ſinnlich-intellectuelle Leben, der Geiſt, die Vernunft des Menſchen) nur als die eine übergeordnete Seite des Weſens und Daſeins der Individuen exiſtirt, dem als die untergeordnete Seite die räumliche Beſtimmtheit, die Körperlichkeit entſpricht. Beide ideal-realen Verhältniſſe theils zwiſchen der Wirklichkeit der Ideen und der Wirklichkeit der räumlich und zeitlich erſcheinenden Dinge, theils zwiſchen der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit an dieſen Dingen werden von Schleiermacher vermittelſt einer unbeſtimmten, unklaren, und dabei ſtarren und unlebendigen Formel des „Ineinander von Idealem und von Realem, von

Vernunft und von Natur“ keineswegs durchſchaut und erklärt. Zugleich bleibt ungeachtet vieler ſcharfſinniger und treffender Bemerkungen, welche er über das Eigenthümliche, Bildliche und Ungenügende der bisherigen ſowohl populären, als philoſophiſchen Vorſtellungen von Gott und von den göttlichen Eigenſchaften und Beziehungen zur Welt uns gegeben hat, doch ſeine eigne Lehre von dem transcendenten Grunde ganz unbefriedigend, weil ſie auf ſeinem verworrenen, unangemeſſenen und irreführenden Begriff der Identität der Gegenſätze ruht. Müſſen wir dem gemäß das Urtheil fällen, daß ſeine Methode der Entgegenſetzung und der Vereinſetzung nicht weniger, wie die Krauſe'ſche, eine im Weſentlichen verfehlte iſt, ſo zeigt ſich auch von ſeiner beſtändigen Anwendung der Formeln des zuſammengeſetzten Gegenſatzes die Folge, daß nicht bloß ſeine Ausdrucksweiſe, ſondern ſeine ganze Behandlungsweiſe der philoſophiſchen Stoffe in ſeinen nachgelaſſenen Schriften an einer gewiſſen Steifheit und Trockenheit leidet, die mitunter zu einem dürren Schematismus herabſinkt, was beſonders in ſeinem Entwurf der Ethik auffällt. Doch verdient hier freilich eine gerechte Beachtung, daß er dieſe Schriften nicht für den Druck ausgearbeitet hat.

---

8. Hegel.

688. Während Krauſe und Schleiermacher von ihrer anfänglichen Uebereinſtimmung mit der pantheiſtiſchen Richtung der Naturphiloſophie Schelling's bald zu den ihnen eigenthümlichen Beſtrebungen ſich hinwendeten, auf dem Standpunct ihrer Anerkennung der Idee der abſoluten Identität eine theiſtiſche Auffaſſung des Verhältniſſes der Welt und der Menſchheit zu Gott theils in der Geſtalt einer apodiktiſchen Wahrheitslehre, theils in der Geſtalt eines Gefühlsglaubens geltend zu machen, erblickte Hegel [1]) das

[1]) Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde am 27. Auguſt 1770 zu Stuttgart geboren. Nachdem er in Tübingen ſtudirt, wo er längere Zeit der Stubengenoſſe Schelling's war, und eine Reihe von Jahren als Hauslehrer in der Schweiz und in Frankfurt am Main ſich aufgehalten, begab er ſich 1800 nach Jena. Hier habilirte er ſich 1801 als Privatdocent durch ſeine Diſſertation de orbitis planetarum, in welchem Jahr er auch die Schrift „Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems der Philoſophie" herausgab, und lehrte hier von 1801 bis Michaelis 1806. Gleich im Anfange ſeiner Lehrwirkſamkeit verband er ſich mit Schelling zur gemeinſchaftlichen Herausgabe des kritiſchen Journals der Philoſophie, 2 Bde, 1802 und 1803, in welchem die bedeutenderen Abhandlungen von ihm herrühren, nämlich 1) eine Kritik der Kantiſchen, Jacobiſchen und Fichteſchen Philoſophie, 2) eine Darſtellung des Verhältniſſes des Skepticismus zur

der Verbeſſerung Bedürftige an den früheren Schelling'ſchen Philoſophemen keineswegs in jener Richtung, ſondern bloß

Philoſophie, 3) eine Erörterung des Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt, und 4) eine Unterſuchung über Methode und Stellung des Naturrechts. Hierauf ſchrieb er die Phänomenologie des Geiſtes, welche die Propädeutik und den erſten Theil des „Syſtems der Wiſſenſchaft" ausmachen ſollte. Er vollendete ſie im October 1806, unmittelbar bevor er Jena verließ, ſie erſchien im darauf folgenden Jahre, Bamb. u. Würzb. 1807. In ihr wandte er zuerſt die von ihm erfundene und bereits großentheils ausgebildete dialektiſche Methode an, um die Geneſis des philoſophiſchen Bewußtſeins darzuſtellen und nachzuweiſen, wie das Erkennen durch verſchiedene Entwicklungsſtufen hindurchgehend von der unmittelbaren ſinnlichen Gewißheit bis zum ſpeculativen Wiſſen ſich erhebe. Nach der Schlacht bei Jena verließ er dieſe Stadt und ſeine vor kurzem erhaltene Profeſſur, und hielt ſich zwei Jahre in Bamberg auf, woſelbſt er die dort erſcheinende Zeitung redigirte. Alsdann ward er zu Michaelis 1808 als Rector am Gymnaſium zu Nürnberg angeſtellt. Hier verfaßte er ſein Hauptwerk, die Wiſſenſchaft der Logik, in zwei Bänden, 1ſt. B., die objective Logik, in zwei Abtheilungen, 1812—13, 2t. B., die ſubjective Logik, 1816. Im Jahre 1816 ward er als Profeſſor der Philoſophie nach Heidelberg berufen, und ſchrieb hier als Leitfaden für ſeine Vorleſungen die Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, welche zuerſt 1817 erſchien, in der zweiten beträchtlich vermehrten Ausgabe 1827, in der dritten noch von ihm ſelbſt beſorgten 1830. In dieſem Werk zeigt ſich ein veränderter Plan ſeines Syſtems der Philoſophie. Die Logik ſoll nunmehr den abſoluten Anfang enthalten und den erſten Theil des Ganzen ausmachen, den zweiten die Philoſophie der Natur, und den dritten die Philoſophie des Geiſtes, innerhalb welcher die Phänomenologie des Geiſtes eine beſtimmte Stelle einzunehmen hat. Im Herbſte 1818 folgte

in der Unzulänglichkeit der Form, in dem Mangel der methodiſchen Ausbildung. Demnach ergriff er den Plan, der pantheiſtiſchen Weltanſchauung den bis dahin ihr fehlenden Charakter einer durchaus begreiflichen und im ſtrengſten Zuſammenhange durchgeführten Wiſſenſchaft zu ertheilen. Er ſprach hierüber das Urtheil aus: die Idee der abſoluten Identität ſei von Schelling richtig ergriffen, ſie könne und müſſe ſich als den wahren und vollſtändigen Erkenntnißgegenſtand für die philoſophirende Vernunft erweiſen, und mit

er einem Rufe nach Berlin, wo ſich eine zahlreiche Schule um ihn verſammelte und ſeine Lehre ihren ausgebreiteten Einfluß gewann. Er ſchrieb hier die „Grundlinien der Philoſophie des Rechts“ oder „Naturrecht und Staatswiſſenſchaft im Grundriß,“ 1821, 1827 wurden von ihm die Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik gegründet, 1831 gab er die zweite umgearbeitete Ausgabe des erſten Theils ſeiner Logik heraus. Er ſtarb an der Cholera den 14. November 1831. In die nach ſeinem Tode von einem Verein ſeiner Freunde beſorgte vollſtändige Ausgabe ſeiner Werke (ſeit 1832) ſind auch ſeine Vorleſungen über Aeſthetik, Religionsphiloſophie, Geſchichte der Philoſophie und Philoſophie der Geſchichte nach den von ſeinen Zuhörern geſchriebenen Heften und ſeinen eignen Handſchriften aufgenommen. Dieſe Ausgabe umfaßt achtzehn Bände, von denen der erſte ſeine kleineren philoſophiſchen Abhandlungen, der zweite die Phänomenologie des Geiſtes, der dritte bis fünfte die Logik, der ſechste und ſiebente die Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, der achte die Grundlinien der Philoſophie des Rechts, der neunte die Vorleſungen über die Philoſophie der Geſchichte, der zehnte die Vorleſungen über die Aeſthetik, der eilfte und zwölfte die Vorleſungen über die Philoſophie der Religion, der dreizehnte bis funfzehnte die Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie, der ſechzehnte und ſiebzehnte die vermiſchten Schriften, der achtzehnte die philoſophiſche Propädeutik enthält.

ihrer Aufſtellung habe eine neue Epoche im Reiche der Wiſſenſchaft begonnen. Aber Schelling nebſt ſeiner Schule habe die Aufgabe unerledigt gelaſſen, unter der Anleitung dieſer höchſten Idee die philoſophiſchen Begriffe mit einer ihrem Inhalt angemeſſenen Methode zu entwickeln. Nur die Morgenröthe des verjüngten Geiſtes ſei in dieſer Schule mit Taumel begrüßt und ohne tiefere Arbeit gleich der Genuß der Idee geſucht worden. Jedoch die wahre Geſtalt, in welcher die Wahrheit exiſtire, könne allein das wiſſenſchaftliche Syſtem derſelben ſein [1]). Die Behandlung jener Aufgabe eignete Hegel mit dem entſchiedenſten inneren Berufe ſich an und machte ſie zum Geſchäft ſeiner tiefſinnigen und großartigen Speculation.

689. Hinſichtlich der Anordnung ſeines Syſtems behauptete Hegel, ſie könne nebſt der Abſicht und Bedeutung der Philoſophie nur aus dem Zuſammenhange der Darſtellung des Ganzen wirklich begriffen werden. Daher dürfe ſowohl die Angabe, daß die Philoſophie die „denkende" Betrachtung [2]) der Gegenſtände, und daß ſie die Wiſſenſchaft

---

[1]) Vorleſ. über Geſch. d. Philoſ. 3t. B. S. 646. 682. u. 683. Wiſſenſch. d. Log. 1ſt. Th. 1ſte Abth. (Werke 3t. B.) Vorr. z. 1ſt. Ausg. S. 5—6. Encyclop. 1ſt. Th. (Werke 6t. B.) Vorr. z. 1ſt. Ausg. S. X—XI. Phänomenol. d. Geiſt. (Werke 2t. B.) Vorr. S. 6—12. S. 19—28.

[2]) Hegel nennt die von ihm ergriffene künſtliche, dialektiſch-ſpeculative Betrachtungsweiſe vorzugsweiſe das „Denken," dagegen die dem natürlichen Bewußtſein des geſunden Menſchenverſtandes angehörige Auffaſſung der Dinge heißt ihm die „Vorſtellung." Daher läßt ſich nach ihm das Geſchäft des Philoſophirens auch ſo ausdrücken: daß die Vorſtellung zum Denken erhoben werden ſoll. Die Schwerverſtändlichkeit ſeiner Lehre überhaupt und ſeiner Logik insbeſondere ſoll nach ihm zum Theil darin liegen, daß vor der Bekanntſchaft mit

der abſoluten Idee ſei, wie auch die Aufſtellung der Haupttheile der Philoſophie in einer einleitenden Betrachtung zum Behuf einer vorläufigen Ueberſicht bloß für etwas Anticipirtes gelten. Seine Unterſcheidung dieſer Theile gründet ſich auf ſeine nach dem Vorgang Schelling's gebildete Anſicht von der Weiſe, wie das Abſolute als die Einheit des Idealen und des Realen in der geſammten Wirklichkeit zur Selbſtoffenbarung gelange. Die abſolute Einheit iſt nach ihm keine unbewegliche, ruhig beharrende, ſondern eine unaufhörliche Bewegung, ein ſtetiger Verlauf, ein dialektiſcher Proceß. Nämlich das Denken, welches als ſolches an ſich, als das zunächſt die Natur und vermittelſt derſelben die geiſtige Welt begründende allumfaſſende Syſtem der objectiven Begriffe ein unperſönliches und bewußtloſes iſt, bringt ſeinem Weſen gemäß ſeinen ideellen Inhalt, den Inhalt ſeiner Begriffsbeſtimmungen in einem reellen Inhalt, in dem äußerlichen Daſein, in der unmittelbaren räumlichen und zeitlichen Exiſtenz, in dem Reiche der Natur, ſtufenweiſe zu einer immer vollſtändigeren und angemeſſeneren Darſtellung. Auf der oberſten Stufe dieſer Objectivirung oder Verwirklichung ſeiner ſelbſt gelangt es dahin, ſich ſelbſt zu erfaſſen, ſich für ſich ſelbſt offenbar zu werden, folglich das, was es „an ſich" iſt, auch „für ſich" zu ſein. Hiermit wird es, geſtützt durch

derſelben eine Ungewohnheit Statt finde, reine Gedanken feſtzuhalten und in ihnen ſich zu bewegen. Denn in unſerem gewöhnlichen Bewußtſein ſein die Gedanken mit ſinnlichem und geiſtigem geläufigen Stoffe angethan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflectiren und Raiſonniren vermiſche man die Gefühle, Anſchauungen, Vorſtellungen und Gedanken. Ein Anderes aber ſei es, die Gedanken ſelbſt unvermiſcht zum Gegenſtande der Erwägung zu machen. Zum Theil ſoll ſie aus einer Ungeduld entſpringen, dasjenige in der Weiſe der Vorſtellung vor ſich haben zu wollen, was nur als reiner Gedanke und Begriff im Bewußtſein ſich finden könne.

die Grundlagen und Bedingungen, die es ſich ſelbſt in der Natur gegeben, das ſelbſtbewußte, das aus der Natur, in welcher es außer ſich iſt, zu ſich ſelbſt zurückkehrende Denken, der erkennende und handelnde Geiſt nebſt dem Inbegriff der Formen und Geſetze des geiſtigen Lebens. Der angegebene Proceß wird von Hegel in der Kürze mit den Worten bezeichnet: das ſchlechthin mit ſich identiſche Denken erweiſt ſich als die Thätigkeit, ſich ſelbſt, um für ſich zu ſein, ſich (sibi) gegenüber zu ſtellen, und in dieſem Andern nur bei ſich ſelbſt zu ſein. Aus dieſer urſprünglichen und grundweſentlichen Bewegung des Abſoluten ergeben ſich die Hauptmomente für die abſolute begreifende Erkenntniß. Hegel nennt die von ihm angenommene allumfaſſende Einheit des Idealen und des Realen, welche nach ſeiner Anſicht als bewußtloſes Denken in der Natur ſich gegenſtändlich wird, um vermittelſt dieſer Selbſtobjectivirung zum Selbſtbewußtſein zu gelangen, die „abſolute Idee,“ und ſagt über den in ihr vereinigten Gegenſatz: den ideellen Inhalt der Idee bilde der Begriff in ſeinen nothwendigen Denkbeſtimmungen, dagegen ihren reellen Inhalt bilde die Darſtellung, welche ſich der Begriff in der Form des äußerlichen Daſeins gebe. Hiernach ſetze ſich die Idee theils in der Beſtimmung der Aeußerlichkeit und ſei in ihr die Natur. Theils kehre ſie aus der Aeußerlichkeit zur Identität mit ſich ſelbſt zurück. In dieſer Rückkehr ſei ſie der abſolute Geiſt als die zum Fürſichſein, zur unendlichen allgemeinen Selbſtheit gelangende Idee, deren Object ebenſowohl als deren Subject in dem Begriff beſtehe, und welche ſich daher als die unendliche Allgemeinheit erkenne. Dieſen ſo gefaßten Proceß der Idee hat die Philoſophie nach Hegel in drei Hauptkreiſen des abſoluten Wiſſens zur Selbſterkenntniß des Geiſtes zu bringen. Zuerſt iſt es ihre Aufgabe, in der Logik, welche an die Stelle ſowohl der Metaphyſik, als der älteren bloß formalen Logik tritt, das Syſtem der reinen Gedanken zu entwickeln, mit-

hin die Denkbeſtimmungen oder die Kategorieen alles Wirklichen, welche den ideellen Inhalt der Idee ausmachend der Naturſphäre und der aus der Natur emporſteigenden Geiſtesſphäre gemeinſchaftlich zum Grunde liegen, in abſtracter Allgemeinheit hervorzuheben. Durch die Auseinanderſetzung der Kategorieen der Logik gewinnt in uns der reine Gedanke die ihm zukommende Selbſtändigkeit und Unabhängigkeit von dem Concreten. Hiermit entfaltet ſich in uns die Kraft, die Mannigfaltigkeit der übrigen Kenntniſſe und Wiſſenſchaften in die vernünftige Form aufzunehmen. Alsdann haben die beiden Wiſſenſchaften, welche die Natur und den Geiſt umfaſſen, darzuthun, wie das Syſtem der reinen Gedanken ſich aus ſich ſelbſt durch immanente Fortbewegung zum natürlichen und zum geiſtigen Univerſum geſtaltet, wie alſo jene Kategorieen an dem concreten Inhalte des Natürlichen und des Geiſtigen als die begründenden Principien und wirkſamen Mächte der Totalität der Dinge, als das abſolut Allgemeine der Wirklichkeit ſich erweiſen [1]).

---

[1]) Encyclop. 1ſt. Th. §. 15. 17. u. 18. Hegel bemerkt zur Erläuterung und näheren Beſtimmung der Bedeutung dieſer Eintheilung l. c., jeder der Theile der Philoſophie ſei ein philoſophiſches Ganzes, ein ſich in ſich ſelbſt ſchließender Kreis, in welchem die philoſophiſche Idee als in einem beſondren Elemente wohne. Der einzelne Kreis durchbreche deshalb, weil er in ſich Totalität ſei, auch die Schranke ſeines Elementes und begründe eine weitere Sphäre. Das Ganze ſtelle ſich daher als ein Kreis von Kreiſen dar, deren jeder ein nothwendiges Moment ſei, ſo daß das Syſtem ihrer eigenthümlichen Elemente die ganze Idee ausmache, welche eben ſo in jedem Einzelnen erſcheine. In der Natur ſei es nichts Anderes, als die Idee, welche erkannt werde, aber hier befinde ſie ſich in der Form der Entäußerung, während ſie im Geiſt als für ſich ſeiend und an und für ſich werdend walte. Eine ſolche Beſtimmung, in wel-

1). Wiſſenſchaft der Logik.

a. Die drei Momente des logiſchen Denkens.

690. Die eigenthümliche dialektiſche Methode, welche nach dem Vorgange der von Fichte für die Entgegenſetzung und Vereinigung des Ich und des Nicht-Ich angewandten Trichotomie, und zu dem Zwecke, die von Schelling für die intellectuelle Anſchauung geſetzte abſolute Identität der Gegenſätze zum Gegenſtand des völlig begreifenden Denkens zu machen, von Hegel erfunden und ausgebildet worden, geht aus folgender Grundanſicht hervor, die natürlicher Weiſe auch ſeiner Haupteintheilung der Philoſophie zum Grunde liegt. In der Sphäre der Logik oder des reinen Gedankens ſoll die zunächſt abſtracte, jedoch ihrem Weſen nach als die Macht und die Norm aller Verwirklichung ſich erweiſende Wahrheit, und daher auch in den Sphären der Natur und der geiſtigen Welt alle concrete Wirklichkeit auf dem Zuſammenhang folgender Momente beruhen. Erſtlich treten einander entgegengeſetzte Beſtimmungen aus einander, von denen jede nur in ihrer Beziehung auf die andre und als die Verneinung der andern gedacht werden kann, wie z. B. das Ideale und Reale, das Subjective und das Objective, das Weſen und die Erſcheinung. Zweitens heben dieſe Beſtimmungen, weil ſie in dem Verhältniſſe der Negation zu einander ſtehen, einander auf. Drittens fallen ſie in einer höheren Einheit, in der Einheit des Unterſchiedenen zuſam-

---

cher die Idee erſcheine, ſei zugleich ein fließendes Moment. Die einzelne Wiſſenſchaft habe eben ſo ſehr ihren Inhalt als ſeienden Gegenſtand zu erfaſſen, wie unmittelbar darin den Uebergang in den höheren Kreis zu erkennen. Die Vorſtellung der Eintheilung enthalte daher das Unrichtige, daß ſie die beſonderen Wiſſenſchaften neben einander hinſtelle, als ob ſie nur ruhende und in ihrer Unterſcheidung ſubſtanzielle, wie Arten, wären.

men, in welcher ſie nicht für ſich beſtehende und für ſich gültige, ſondern nur die Momente der höheren Einheit, die in ihrem Reſultat aufgehobenen und zu Grunde gegangenen, zugleich untergegangenen und aufbewahrten Beſtandtheile und Bedingungen des aus ihnen hervorgehenden Ergebniſſes ſind. Das Denken hat demzufolge drei Seiten oder Momente, welche ſich als ſolche nothwendig von einander unterſcheiden, deren Wahrheit aber in ihrer weſentlichen Vereinigung beſteht. Das erſte Moment iſt das verſtändige Denken, das Denken als Verſtand. Dieſes ergreift nur die Beſtimmtheit und den Unterſchied der einander entgegengeſetzten Begriffe, und kommt hierüber nicht hinaus. Ihm gelten die abſtracten, trennend aus einander gehaltenen und einander widerſtreitenden Beſtimmungen für die in ihrer Sonderung wirklich vorhandenen und feſt beſtehenden. Das zweite Moment iſt das dialektiſche, welches darin ſich gründet, daß die Gegenſätze, näher und richtig betrachtet, nicht einander gegenüberſtehende bleiben, ſondern daß jeder der contradictoriſch verſchiedenen Begriffe ſich ſelbſt durch ſeine eigne Natur aufhebt und in den entgegengeſetzten übergeht. Der Charakter alles Verſchiedenen, im Gegenſatze zu einem Andern ſich Verhaltenden und deshalb Endlichen iſt darin ausgeſprochen, daß es ſich ſelbſt aufhebt. Hegel drückt dieſen Gedanken in ſeiner eigenthümlichen harten, aber ſcharf bezeichnenden Sprachweiſe ſo aus: alles Endliche iſt dies, ſich ſelbſt aufzuheben. In ſeiner Beſchränktheit iſt es nichts Wahrhaftes, nichts an ſich Vorhandenes, ſondern nur zu einem Element für die aus ihm hervorgehende Einheit geeignet. Das dritte Moment iſt das ſpeculative oder poſitiv vernünftige. Dieſes faßt die Einheit der einander entgegengeſetzten Beſtimmungen auf und hält das Affirmative oder Poſitive feſt, welches aus dem Uebergange derſelben in einander, aus der Auflöſung ihres Gegenſatzes ſich ergibt. Das poſitiv Vernünftige iſt, obgleich ein Gedachtes und ein Abſtractes,

dennoch zugleich ein Concretes, weil es nicht die einfache, formelle Einheit, ſondern die Einheit des Unterſchiedenen iſt. Das dialektiſche Moment macht für die Entwicklung der philoſophiſchen Wahrheiten die bewegende Seele des Fortſchreitens aus, und iſt das Princip, durch welches allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaft kommt, ſo wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt. Auf dem Wege der dialektiſchen inneren Selbſtbewegung des Gedankens, auf welchem fortſchreitend aus dem Gegenſatze, aus der gegenſeitigen Negation von je zwei Begriffen ein höherer und inhaltsreicherer Begriff hervorgeht, als das Ergebniß und die Einheit des ſich Widerſprechenden, muß das Syſtem der Begriffe ſich geſtalten und in einem unaufhaltſamen, reinen, von außen nichts hereinnehmenden Gange ſich vollenden [1]).

b. Eintheilung der Logik.

691. In Uebereinſtimmung mit der angegebenen Bedeutung der drei Momente jedes Logiſch-Reellen zerfällt die Hegel'ſche Logik in drei Theile. Der erſte iſt die Lehre von dem Gedanken in ſeiner Unmittelbarkeit, von dem Begriff „an ſich“ oder von dem Sein. Der zweite handelt von dem Gedanken in ſeiner Reflexion und Vermittlung, von dem „Fürſichſein“ und Schein des Begriffs, alſo von dem Weſen. Der dritte endlich ſtellt den Begriff dar nach ſeinem Zurückgekehrtſein in ſich ſelbſt und nach ſeinem entwickelten Beiſichſein, mithin den Begriff „an und für ſich.“ Auch die Eintheilung der Logik ſoll an dieſer Stelle als etwas bloß Vorläufiges, als eine Anticipation zu betrachten ſein. Ihre Rechtfertigung oder ihr Beweis ſoll ſich erſt aus der

---

[1]) Encyclop. 1ſt. Th. §. 79—82. Wiſſenſch. d. Log. 1ſt. Th. 1ſte Abth. Einl. S. 40—45.

durchgeführten Abhandlung des Denkens ergeben. Denn „beweiſen,“ behauptet Hegel, bedeute in der Philoſophie ſo viel, als nachweiſen, wie der Gegenſtand durch und aus ſich ſelbſt ſich zu dem mache, was er ſei. Im voraus ſei hierüber nur Folgendes zu bemerken, nicht ſowohl, um eine volle Verſtändigung herbeizuführen, als um die Aufmerkſamkeit ſogleich auf das hier in Betracht Kommende näher hinzulenken. Die Wiſſenſchaft der Logik werde dadurch zu einer concreten lebendigen Einheit, daß in ihr der Gegenſatz der Anerkennung eines ſubjectiv für ſich Vorhandenen und eines zweiten objectiv Vorhandenen überwunden, und das Sein als reiner Begriff an ſich ſelbſt und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewußt werde. Hierin beſtehe das doppelte im Logiſchen enthaltene Moment. Es ſei dies ſonach der ganze Begriff, welcher einerſeits als „ſeiender,“ andrerſeits als „Begriff“ erwogen werden müſſe. Dort trete er nur auf als Begriff an ſich, als Begriff der Realität oder des Seins, hier dagegen als für ſich ſeiender Begriff, wie er im denkenden Menſchen, und auch ſchon, wenn gleich nicht vom Selbſtbewußtſein begleitet, im empfindenden Thiere gefunden werde. Dem gemäß wäre die Logik zunächſt in die des Begriffs als Seins und die des Begriffs als Begriffs zu theilen, oder in die objective und in die ſubjective, wenn man ſich hier der ſonſt gewöhnlichen, obgleich höchſt unbeſtimmten und vieldeutigen Ausdrücke bedienen wolle. Weil aber dem Begriff die Einheit in ihm ſelbſt und hiermit die Untrennbarkeit ſeiner Beſtimmungen zukomme, müſſe zwiſchen denſelben, inſofern ſie unterſchieden ſein, inſofern alſo der Begriff in ihrem Unterſchiede geſetzt werde, wenigſtens eine gegenſeitige Beziehung Statt finden. Hieraus ergebe ſich eine Sphäre der Vermittlung. Innerhalb derſelben ſtelle der Begriff ſich dar als das Syſtem der Reflexionsbeſtimmungen, als Inbegriff des Seins, welches übergehe zum Inſichſein des Begriffs, der auf dieſe Weiſe noch nicht als

ſolcher für ſich geſetzt, ſondern mit dem unmittelbaren Sein als mit einem ihm auch Aeußeren zugleich behaftet ſei. Dieſe vermittelnde Sphäre gehöre der Lehre von dem Weſen an, welche zwiſchen der Lehre von dem Sein und der von dem Begriff in der Mitte ſtehe [1]).

c. Die Lehre vom Sein.

692. In der Logik, ſo lehrt Hegel, findet der Anfang der abſoluten Wiſſenſchaft Statt, welcher ſelbſt ein unbedingter ſein muß, mithin nichts vorausſetzen darf. Die logiſche Entwicklung der Kategorieen des reinen Denkens darf von keiner Behauptung ausgehen, durch welche irgend eine Wahrheit vorausgeſetzt würde. Denn jedes Wahre, jedes beſtimmte Sein und Denken ſoll ſich für und durch unſere Erwägung erſt als ein Reſultat des in unſerem Denken mit Nothwendigkeit erfolgenden Beſtimmens ergeben. Zu Anfang darf hier nichts von demjenigen hypothetiſch angenommen werden, was erſt der Fortgang der Wiſſenſchaft feſtzuſetzen hat. Demnach muß man von Jeglichem abſtrahiren, was als ein beſtimmtes Sein und Denken im Bewußtſein ſich darſtellt, um den abſoluten Anfangspunct der logiſchen Beſtimmungen zu gewinnen. Geſchieht dies auf eine zulängliche Weiſe, ſo bleibt nichts Anderes zurück, als das abſtracte, reine, unbeſtimmte Sein überhaupt, welches der ganz unbeſtimmte, einfache, aus keiner Entwicklung hervorgegangene und inſofern unmittelbare Gedanke und Gegenſtand des Denkens iſt. Indem dieſer Gedanke in der

---

[1]) Log. l. c. S. 49—52. Encyclop. l. c. §. 83. Hegel bemerkt: er habe in der allgemeinen Eintheilung ſeines logiſchen Werkes die Lehre von dem Weſen unter die objective Logik geſtellt, obgleich das Weſen bereits das Innere ſei, weil dem Begriffe der Character des Subjectes ausdrücklich vorbehalten werden müſſe.

Form des Urtheils ausgeſprochen wird, ſo erhält man die ſchlechthin anfängliche, abſtracteſte und dürftigſte aller Definitionen: „das Abſolute iſt das Sein“ [1]). Dieſes reine Sein ohne Prädicat iſt in ſeiner unbeſtimmten Unmittelbarkeit nur ſich ſelbſt gleich, und kann auch nicht als ungleich im Verhältniſſe zu einem Anderen gedacht werden. Denn es hat weder innerhalb ſeiner eine Verſchiedenheit, noch ſteht ihm etwas Verſchiedenes gegenüber. Wenn es durch irgend einen Inhalt als von einem Anderen unterſchieden geſetzt, oder wenn irgend ein Inhalt in ihm unterſchieden würde, ſo würde es nicht in ſeiner Reinheit feſtgehalten. Es iſt die reine Unbeſtimmtheit und Leere. In ihm gibt es nichts anzuſchauen, wenn hier vom Anſchauen geſprochen werden darf, oder es beſteht nur in dem reinen leeren Anſchauen ſelbſt. Eben ſo wenig gibt es in ihm etwas zu denken, oder es beſteht nur in dem leeren Denken ſelbſt. Folglich iſt es nicht mehr, noch weniger als „Nichts.“ In der Eigenſchaft der Abſtraction von jedem Inhalte iſt das reine Sein das abſolut Negative, die Negation jedes beſtimmten Seins, und mithin eben daſſelbe, was auch das reine Nichts überhaupt gleichfalls iſt. Auf der anderen Seite iſt dieſes Nichts auch das einfache ſich ſelbſt Gleiche, das vollkommen Leere, Beſtimmungsloſe und Inhaltsloſe. „Nichts anſchauen oder denken“ hat eine Bedeutung. Das Nichts findet ſich in unſerem Anſchauen, oder vielmehr es beſteht in dem leeren Anſchauen und Denken ſelbſt, gerade eben ſo, wie dies von dem reinen Sein gilt, und damit iſt

[1]) Sie iſt — bemerkt Hegel — die Definition, welche die Eleaten von dem All-Einen gegeben, und eben ſie ſpricht ſich auch in dem bekannten Satz aus: „Gott iſt der Inbegriff aller Realitäten.“ Für dieſe Behauptung ſoll nämlich von der Beſtimmtheit und Beſchränktheit, welche in jeder Realität iſt, abſtrahirt werden, ſo daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealſte iſt.

es überhaupt daſſelbe, was das reine Sein. Aus dieſer Erörterung ergibt ſich: die beiden Abſtractionen des Seins überhaupt und des Nichts überhaupt, wenn gleich der Verſtand ſie als die entſchiedenſten und unmittelbarſten Gegenſätze einander gegenüberſtellen muß, beſitzen dennoch in ihrer Trennung keine Wahrheit. Daß ſie als von einander getrennte „ſeien, was ſie ſind," läßt ſich nicht behaupten, da das reine Sein für ſich genommen Nichts, und das Nichts überhaupt für ſich genommen reines Sein iſt. Eben ſo wenig darf behauptet werden, ſie ſeien von einander getrennt, da ſie offenbar ſich dergeſtalt auf einander beziehen, daß ſie ſich gegenſeitig aufheben. Sie müſſen alſo in der Sphäre des poſitiv vernünftigen Denkens, zu welcher die dialektiſche Erwägung ihres gegenſeitigen Sich-Aufhebens führt, der Wahrheit gemäß in ihrer Vereinigung, in ihrer Einheit gefaßt werden, in welcher das Sein durch das Nichts und das Nichts durch das Sein beſchränkt, in welcher das eine durch das andere als reines aufgehoben wird [1]).

693. Die bezeichnete Einheit iſt das „Daſein," das beſtimmte Sein, welches die gegenſeitige Negation des reinen Seins und des reinen Nichts in ſich trägt und nicht mehr unmittelbar, ſondern vermittelt daſteht, das Daſein des Etwas, welches nur inſofern exiſtirt, als es iſt, was Anderes nicht iſt, und nicht iſt, was Anderes iſt. Nun muß aber auch noch die Weiſe, wie dieſe Einheit ſich erzeugt, von der Einheit, als ihrem Reſultat, unterſchieden werden. Die Entſtehungsweiſe iſt die dialektiſche Bewegung, in welcher das reine Sein und das reine Nichts in einander übergehen, ſich gegenſeitig in ihrer Beſtimmungsloſigkeit aufheben, ſich wechſelsweiſe zu einem poſitiven Ergebniß beſchränken

[1]) Log. 1ſt. Th. 1ſt. Abth. S. 60—108. Encyclop. 1ſt. Th. §. 86—87.

und beſtimmen. Sie iſt das „reine Werden," welches als ſolches nicht bleiben kann, da es die beiden Gegenſätze als noch im Widerſtreite mit einander befindlich in ſich enthält, ſondern welches zu ſeinem poſitiven Reſultate ſich fortbewegen muß. Das Werden iſt nur noch Anfang, und es muß weiter gegangen werden. Es iſt die unruhige Bewegung, in welcher Sein in Nichts und Nichts in Sein übergeht und mithin das Entſtehen und das Vergehen Statt findet. Entſtehen und Vergehen ſind nicht zwei verſchiedene Arten des Werdens, ſondern ſie ſind unmittelbar Eines und Daſſelbe. Auch heben ſie ſich nicht gegenſeitig, nicht das Eine äußerlich das Andere, auf, ſondern jedes hebt ſich an ihm ſelbſt auf und iſt an ihm ſelbſt das Gegentheil ſeiner. Denn jedes Werden, was von der einen Seite als ein Entſtehen betrachtet wird, iſt von der anderen Seite angeſehen ein Vergehen, und umgekehrt. Das poſitive Reſultat des Werdens iſt das Daſein, in welchem das Sein und das Nichts als unvermittelte Gegenſätze zu Grunde gegangen und aufgehoben ſind, aber nunmehr als Momente aufbewahrt werden und zum Grunde liegen [1]).

694. Das Daſein, als das mit der Negation identiſche Sein, deſſen Bedeutung zunächſt darin beſteht, geworden zu ſein, iſt ein beſtimmtes, ein Sein mit einer Beſtimmtheit, welche ſeine Qualität ausmacht [2]). In dieſer Beſtimmtheit nur auf ſich ſelbſt bezogen, oder was daſſelbe ſagt, „in ſich reflectirt" iſt es ein Daſeiendes, ein Etwas. An ihm treten zwei Seiten hervor. Erſtlich hat es eine „ſeiende" Beſtimmtheit, gegenüber der in ihm enthaltenen,

---

[1]) Log. l. c. S. 108—112. Encyclop. 1ſt. Th. §. 88—89.

[2]) Die Grundlage aller Beſtimmtheit, meint Hegel, ſei die Negation, wie auch ſchon Spinoza richtig geſagt habe: omnis determinatio est negatio.

aber von ſeiner Qualität unterſchiedenen Negation. Zweitens hat es die Negation als die Form ſeines Daſeins, der zufolge es nur, indem es das Andere nicht iſt, etwas Beſtimmtes iſt. Von der erſten Seite kommt dem Daſeienden die Realität, von der zweiten kommt ihm das Andersſein zu. Aus dieſen beiden Charakteren ergeben ſich neue Eigenthümlichkeiten der Qualität. Gemäß dem Charakter des Andersſeins iſt Etwas, was es iſt, durch ſein Nichtſein deſſen, was Anderes iſt, und mithin durch ſeine Beziehung auf Anderes. Es beſitzt alſo den Charakter des Seins-für-Anderes, und kann lediglich im Verhältniſſe zu Anderem etwas ſein. Dieſem Sein-für-Anderes gegenüber ſteht derjenige Charakter, den es unmittelbar zufolge ſeiner Realität behauptet, das An-ſich-ſein. Beide Eigenthümlichkeiten ſind in ihm von einander untrennbar und ſetzen ſich gegenſeitig voraus. Ferner gewinnt das Etwas lediglich als ein im Unterſchiede von dem Uebrigen beſtimmtes, als ein begrenztes und beſchränktes ſein Daſein, und demnach gehört ſeiner Realität und Qualität die Grenze und die Schranke an. Die Beſtimmung des Andersſeins kommt ihm nicht bloß in Beziehung auf das Andere außer ihm, ſondern auch als ein Moment ſeines eigenen Daſeins zu, nämlich inſofern, als es jetzt eben dieſes und nicht mehr und noch nicht ein anderes iſt. Daher iſt das Etwas vermöge ſeiner Qualität ſowohl endlich, als auch veränderlich, ſo daß die Veränderlichkeit in ſeinem Daſein liegt [1]).

695. Zufolge der Veränderlichkeit wird Etwas ein Anderes, aber das Andere iſt ſelbſt ein Etwas und wird gleichfalls ein Anderes, und dies geht ſo in das Endloſe fort. Die Unendlichkeit aber wird nur einſeitig und nicht nach ihrer Wahrheit erfaßt, ſie iſt eine unwahre Abſtraction, und

---

[1]) Log. l. c. S. 114—146. Encyclop. l. c. §. 90—92.

als ſolche die „ſchlechte oder negative“ Unendlichkeit, ſolange ſie nichts iſt, als die Negation des Endlichen, welches, indem es aufgehoben wird, immer wieder entſteht, mithin eben ſo ſehr nicht aufgehoben iſt. Dieſe Unendlichkeit drückt bloß aus, daß das Endliche aufgehoben werden ſoll. Der Progreß in's Unendliche bleibt bei dem Ausſprechen des Widerſpruchs ſtehen, welchen das Endliche enthält, indem es ſowohl Etwas iſt, wie auch ſein Anderes. Dieſer Progreß iſt die beſtändige Fortführung des Wechſels zwiſchen den einander herbeiführenden Beſtimmungen des „Etwas-ſein“ und des „Ein-Anderes-werden.“ Eine Grenze wird geſetzt, darüber wird hinausgegangen, dann abermals eine Grenze geſetzt, und ſo fort in das Endloſe. Hierbei hat man nur eine oberflächliche Abwechslung, welche immer im Endlichen ſtehen bleibt. So wenig man auf ſolche Weiſe den wahren Begriff der Unendlichkeit erreicht, eben ſo falſch iſt die dualiſtiſche Vorſtellung, welche die Unendlichkeit der Endlichkeit trennend gegenüberſtellt, welche den Gegenſatz zwiſchen dem Endlichen und dem Unendlichen für einen ausſchließenden und unvereinbaren anſieht. Sie wird durch die einfache Betrachtung widerlegt, daß bei dieſem Verhältniß das Unendliche nur das „Eine der Beiden“ ſein, daß es zu einem „Beſonderen“ herabgeſetzt werden würde, auf welches das Endliche als das andere Beſondere ſich bezöge. Ein ſolches Unendliches, welches ſelbſt bloß ein Beſonderes wäre, welches neben dem Endlichen ſtände und durch daſſelbe begrenzt und beſchränkt würde, erwieſe ſich in der That als ein Endliches. Um dieſen unwahren Vorſtellungen zu entgehen, muß man die Bedeutung des Endlichen, wie ſie in der Conſtruction deſſelben ſich ergeben hat, genauer erwägen. Ein Endliches iſt, was es als ſolches iſt, nur durch Negation und Beziehung, indem das Eine das Andere vorausſetzt und ausſchließt, indem das Eine das Andere begrenzt und in das Andere übergeht, ſo daß in dieſer Weiſe unaufhörlich

über die Grenze hinausgegangen wird. Alſo trägt das Endliche ſelbſt nothwendig die Eigenthümlichkeit an ſich, die Schranken aufzuheben, welche es in ſich enthält, und ſich ſelbſt zum Unendlichen zu beſtimmen. Nur im Unendlichen iſt es das Endliche, es hat ſein Beſtehen durchaus und allein in der Erhebung über ſich ſelbſt, und es hält dergeſtalt ſein Gegentheil, die Unendlichkeit, in ſich ſelbſt feſt. Auf der anderen Seite iſt das Unendliche dasjenige, was über das Endliche hinausgeht und durch dies Hinausgehen in ſich ſelbſt zurückkehrt, es iſt das nur in dem Endlichen Unendliche, und hat ſo gleichfalls an ihm ſelbſt ſein Gegentheil. Das Endliche iſt Sein mit der Negation eines anderen Endlichen, aber ein Endliches negirt unaufhörlich ein Anderes. Folglich findet in dieſem gegenſeitigen Verhältniſſe des Endlichen die Negation der Negation Statt, welche keineswegs eine Neutraliſation iſt. Das Endliche zeigt ſich als das Aufgehobene und das Unendliche als das Affirmative, ſo aber, daß die ihm zukommende abſolute Affirmation keine unmittelbare, ſondern eine vermittelte iſt, und auf der Negation der Negation, auf der abſoluten Negativität beruht. Bei dem Uebergehen in das Andere geht Etwas nur mit ſich ſelbſt zuſammen, und dieſe Beziehung im Uebergehen und im Andern auf ſich ſelbſt, dieſe Sichſelbſtgleichheit des Seins im Anderswerden iſt die wahrhafte Unendlichkeit, mit deren Anerkennung der Grundbegriff der ganzen Philoſophie gewonnen iſt. Was verändert wird, iſt das Andere, es wird das Andere des Anderen. Hiermit iſt das Sein — aber als Negation der Negation — wieder hergeſtellt, und iſt das Fürſichſein [1]).

696. Das Fürſichſein iſt die vollendete Qualität und begreift in dieſer Eigenſchaft das Sein und das Daſein als

[1]) Log. l. c. S. 146—173. Encyclop. l. c. §. 93—95.

ſeine ideellen Momente in ſich. Nämlich als Sein iſt das Fürſichſein die einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, und als Daſein iſt es ein Beſtimmtes. Seine Beſtimmtheit iſt aber nicht mehr die endliche, welche dem Etwas in deſſen Unterſchiede von dem Andern zukommt. Sondern ſie iſt die unendliche, welche den Unterſchied in ſich als den aufgehobenen enthält. Dieſem Begriffe des Fürſichſeins entſpricht die Vorſtellung, welche gewöhnlich mit dieſem Worte verbunden wird. Wir ſagen, daß etwas für ſich ſei, inſofern es das Andersſein, ſeine Beziehung und Gemeinſchaft mit Anderem aufgehoben, davon abſtrahirt hat. Das Andere iſt in ihm nur als ein Aufgehobenes, als ſein Moment. Das Fürſichſein beſteht alſo darin, über die Schranke, über ſein Andersſein ſo hinausgegangen zu ſein, daß es als dieſe Negation die unendliche Rückkehr in ſich iſt. Das nächſte Beiſpiel des Fürſichſeins haben wir an dem Ich. Wir wiſſen uns als daſeiende zunächſt von anderem Daſeienden unterſchieden und auf daſſelbe bezogen. Ferner erkennen wir aber auch dieſe Breite des Daſeins gleichſam als zur einfachen Form des Fürſichſeins zugeſpitzt. Indem ich ſage „Ich," ſo iſt dies der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf mich. Man darf behaupten, der Menſch unterſcheidet ſich vom Thier und ſomit überhaupt von der Natur dadurch, daß er ſich als Ich weiß, womit ausgeſprochen iſt, daß die bloß natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürſichſein bringen, ſondern auf das Daſein beſchränkt eigentlich immer nur ein Sein-für-Anderes beſitzen. Auch iſt das Fürſichſein überhaupt als Idealität aufzufaſſen, während das Daſein vorher als Realität bezeichnet wurde. Hiermit erhellt ſchon, daß die Idealität nicht etwas außer und neben der Realität Anzunehmendes iſt, ſondern daß ihr Begriff ausdrücklich darin beſteht, die „Wahrheit" der Realität zu ſein. Dies heißt: die Realität als dasjenige „geſetzt," was ſie „an ſich" iſt, erweiſt ſich als Idealität. Das Fürſichſein

hat den Charakter der Unmittelbarkeit, inſofern es die einfache Beziehung auf ſich ſelbſt enthält. Indem in ihm die Beziehung des Negativen auf ſich ſelbſt ausgedrückt wird, tritt es auf als das Fürſichſeiende und zwar als das Eins, welches das in ſich ſelbſt unterſchiedsloſe iſt und demnach das Andere aus ſich ausſchließt. Nun iſt die Beziehung des Negativen auf ſich eine negative Beziehung. Sie iſt daher die Unterſcheidung des Eins von ſich ſelbſt, welche die Repulſion des Eins genannt werden kann, das heißt, ſie iſt das Setzen vieler Eins. Zufolge der Unmittelbarkeit des Fürſichſeienden ſind dieſe Viele „Seiende,“ und die Repulſion der ſeienden Eins wird eine ſolche, welche für ſie als vorhandene gegeneinander Statt findet, ſie wird ein gegenſeitiges Ausſchließen. Wenn wir die Frage aufwerfen, woher in Hinſicht auf das Eins die Vielen kommen, ſo findet ſich dafür in der Vorſtellung keine Antwort. Dieſe nimmt die Vielen als unmittelbar vorhandene, und das Eins gilt ihr bloß für Eines unter den Vielen. Dagegen bildet dem Begriffe nach das Eins die Vorausſetzung der Vielen, dies liegt in dem Gedanken des Eins, ſich ſelbſt als das Viele zu ſetzen. Denn das für ſich ſeiende Eins iſt als ſolches nicht ein Beziehungsloſes, wie das Sein überhaupt, ſondern es enthält das Verhältniß eben ſo wohl, wie das Daſein. Jedoch verhält es ſich nicht als Etwas zu einem Anderen, ſondern als Einheit des Etwas und des Anderen bezieht es ſich auf ſich ſelbſt, und zwar iſt dieſe Relation eine negative. Dadurch erweiſt ſich das Eins als das ſchlechthin mit ſich ſelbſt Unverträgliche, als das ſich von ſich ſelbſt Abſtoßende, und dasjenige, als was es ſich ſetzt, iſt das Viele. Dieſe Seite in dem Proceſſe des Fürſichſeins kann mit dem bildlichen Ausdrucke „Repulſion“ bezeichnet werden. Die Vielen ſind aber das Eine, was das Andere iſt. Jedes iſt Eins, iſt Eins der Vielen. Sie ſind daher Eins und Daſſelbe. Betrachten wir die Repulſion an ihr ſelbſt, ſo zeigt

ſie ſich in ihrer Eigenſchaft eines negativen Verhaltens der vielen Eins gegen einander eben ſo weſentlich auch als ihre Beziehung auf einander. Da nun diejenigen, auf welche das Eins in ſeinem Repelliren ſich bezieht, Eins und Daſſelbe ſind, ſo bezieht es ſich in ihnen auf ſich ſelbſt. Die Repulſion iſt deshalb eben ſo weſentlich „Attraction.“ Das ausſchließende Eins oder das Fürſichſein hebt ſich hiermit auf, und die qualitative Beſtimmtheit, welche im Eins ihr An- und-für-ſich-Beſtimmtſein erreicht, geht in die Beſtimmtheit als aufgehobene über, das heißt, aus ihr geht diejenige Beſtimmung des Seins hervor, in welcher die Quantität beſteht [1]).

697. Die Quantität iſt das reine Sein, an welchem die Beſtimmtheit nicht mehr als eine mit dem Sein ſelbſt vereinigte, ſondern als eine aufgehobene oder gleichgültige geſetzt iſt. Weil ſie das nächſte Reſultat des Fürſichſeins iſt, ſo enthält ſie die beiden Seiten an dem Proceß des letzteren, die Attraction und die Repulſion als ideelle Momente in ſich, und iſt demzufolge ſowohl continuirlich, wie auch discret. In ihrer unmittelbaren Beziehung auf ſich, in der Beſtimmung der durch die Attraction geſetzten Gleichheit mit ſich ſelbſt iſt ſie die ſtetige oder continuirliche, zufolge der andern in ihr enthaltenen Beſtimmung des Eins iſt ſie die discrete Größe. Die ſtetige iſt aber eben ſo ſehr auch discret, denn ſie iſt nur die Continuität des Vielen, und umgekehrt iſt die discrete ſtetig, denn ihre Continuität beſteht in dem Eins, als in Einem und Demſelben der vielen Eins, in der Einheit. Indem die Quantität mit der ausſchließenden Beſtimmtheit, welche in ihrem Begriffe liegt, weſentlich geſetzt wird, iſt ſie das Quantum, die begrenzte Quantität, das Daſein derſelben. Das Quantum erhält ſeine Entwicklung und vollkommene Beſtimmtheit in der Zahl.

[1]) Log. l. c. S. 174—208. Encyclop. §. 96—98.

Das Element der Zahl iſt das Eins, ihre beiden qualitativen Momente ſind nach der Seite der Discretion die Anzahl, und nach der Seite der Continuität die Einheit. Die Grenze iſt mit dem Ganzen des Quantums ſelbſt identiſch. Als in ſich vielfach iſt ſie die extenſive, als in ſich einfache Beſtimmtheit iſt ſie die intenſive Größe oder der Grad. Im Grad erſcheint der Begriff des Quantums als der geſetzte. Er iſt die Größe als gleichgültig für ſich und als einfach, ſo aber daß ſie die Beſtimmtheit, durch welche ſie ein Quantum iſt, ſchlechthin außer ihr in anderen Größen hat. In dieſem Widerſpruche, daß die fürſichſeiende gleichgültige Größe die abſolute Aeußerlichkeit iſt, wird der unendliche quantitative Progreß geſetzt. Er enthält eine Unmittelbarkeit, welche unmittelbar in ihr Gegentheil, in das Vermitteltſein, nämlich in das Hinausgehen über das ſo eben geſetzte Quantum, und umgekehrt, umſchlägt. Von dieſer Form des unendlichen Progreſſes gilt zunächſt daſſelbe, was oben über den qualitativ unendlichen Progreß bemerkt wurde. Sie enthält keineswegs den Ausdruck der wahren, ſondern nur jener ſchlechten Unendlichkeit, welche über das bloße Sollen nicht hinauskommt, und ſomit in der That im Endlichen ſtehen bleibt. Die Veränderlichkeit als Fähigkeit, in das Endloſe vermehrt und vermindert zu werden, gehört zum Weſen der Größenbeſtimmtheit. Ein Quantum iſt nicht eine ſeiende, ſondern eine werdende Grenze. Es liegt in dem Begriffe des Quantums, daß es über ſeine jedesmalige Beſtimmtheit muß hinausgehen können. Die Grenze, welche bei dem Hinausgehen wieder entſteht, iſt ſchlechthin nur eine ſolche, die ſich wieder aufhebt, und ſo geht dies in's Endloſe fort. Dieſer Progreß enthält lediglich die Aufgabe des Unendlichen und führt nicht zur Erreichung deſſelben. Die Vergrößerung des Quantums iſt keine wahre Annäherung zum Unendlichen, denn der Unterſchied zwiſchen dem Quantum und ſeiner Unendlichkeit hat weſentlich die Bedeutung, ein

nicht quantitativer zu ſein. Das unendlich Große oder Kleine iſt ſelbſt nur der unendliche Progreß. Die Unendlichkeit deſſelben iſt bloß das fortwährende Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerſpruches zum anderen, von der Grenze zu ihrem Nichtſein, von dieſem auf's neue zurück zur Grenze. Dieſe Bewegung iſt nicht ſowohl ein Fortgehen, als ein Wiederholen von Einem und eben Demſelben, und hierin zeigt ſich eine Ohnmacht des Negativen, welchem dasjenige, was es aufhebt — die Grenze — durch das Aufheben ſelbſt als ein continuirliches wiederkehrt. In der That iſt aber in dem quantitativ unendlichen Progreſſe der Begriff des Quantums enthalten, wie er an ſich iſt. Vorhanden iſt in ihm das Aufheben des Quantums, aber eben ſo ſehr auch das Aufheben ſeines Jenſeits, mithin ſowohl die Negation des Quantums, als die Negation ſeiner Negation. Das Hinausgehen über das Quantum iſt die Negation deſſelben, das Unendliche. Aber es wird ein neues Quantum geſetzt, dies iſt die Negation des Unendlichen, nämlich des ſchlechten Unendlichen, welches der Vorſtellung für ein Abſolutes gilt, für ein Letztes, das ſich nicht wieder aufhebe und über welches nicht mehr hinausgegangen werden könne. Die Wahrheit des unendlichen Progreſſes beſteht alſo darin, daß das Quantum und ſein Jenſeits zwar geſetzt ſind, aber daß ſie geſetzt ſind als aufgehoben. Seine Wahrheit iſt ihre Einheit, worin ſie als Momente ſich befinden. Die wahre Auflöſung des Widerſpruches, deſſen Ausdruck der unendliche Progreß iſt, ergibt ſich in der Wiederherſtellung des Begriffes der Größe, dem zufolge ſie eine gleichgültige oder äußerliche Grenze iſt [1]).

698. Dieſes im Bezug auf ſich ſelbſt in ſeiner fürſichſeienden Beſtimmtheit Statt findende Aeußerlichſein des

[1]) Log. l. c. S. 209—379. Encyclop. l. c. §. 99—104.

Quantums macht ſeine Qualität aus, es iſt hierin das, was es iſt, und iſt hierin auf ſich bezogen. Die Aeußerlichkeit, das heißt, das Quantitative, und das Fürſichſein, alſo das Qualitative ſind in dieſer Beſtimmung vereinigt. Indem das Quantum an ihm ſelbſt ſo geſetzt wird, ergibt ſich hieraus das quantitative Verhältniß. Zunächſt zwar erſcheint der quantitative unendliche Progreß als ein fortwährendes Hinausſchicken der Zahl über ſich ſelbſt. Aber näher betrachtet erweiſt ſich die Quantität als in dieſem Progreß zu ſich ſelbſt zurückkehrend. Denn das dem Gedanken nach darin Enthaltene iſt überhaupt das Beſtimmtſein der Zahl durch die Zahl, und hierauf beruht das quantitative Verhältniß. In dieſem Verhältniſſe (zum Beiſpiel 2:4) treten zwei Größen auf, welche nicht in ihrer Unmittelbarkeit als ſolche gelten, ſondern bei denen es nur um ihre gegenſeitige Beziehung auf einander zu thun iſt. Dieſe in dem Exponenten des Verhältniſſes ausgedrückte Beziehung iſt ſelbſt eine Größe, welche von den auf einander bezogenen Größen dadurch ſich unterſcheidet, daß mit ihrer Veränderung das Verhältniß ſelbſt ſich ändert, während das Verhältniß gegen die Veränderung ſeiner beiden Seiten ſich gleichgültig verhält und daſſelbe bleibt, ſolange nur der Exponent ſich nicht ändert. Die Seiten des Verhältniſſes ſind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Beſtimmung ſind einander hier noch äußerlich. Erwägen wir ſie aber nach ihrer Wahrheit, nämlich aus dem Geſichtspunct, daß das Quantitative ſelbſt die Beziehung auf ſich in ſeiner Aeußerlichkeit iſt, daß das Fürſichſein und die Gleichgültigkeit der Beſtimmtheit in dem quantitativen Verhältniß vereinigt ſind, ſo ſpricht ſich hierin der Charakter des „Maßes“ aus [1]).

---

[1]) Log. l. c. S. 379—394. Encyclop. l. c. §. 105.

699. Das Maß iſt das qualitative Quantum, zunächſt als unmittelbares, alſo ein Quantum, an welches ein Daſein oder eine Qualität gebunden iſt. Als die Einheit der Qualität und der Quantität iſt es das vollendete Sein. Das Sein überhaupt erſcheint zunächſt als das ganz Abſtracte und Beſtimmungsloſe. Nun aber iſt das Sein weſentlich dies, ſich ſelbſt zu beſtimmen, und ſeine vollendete Beſtimmtheit erreicht es im Maße. Das Maß macht ſich im Reiche der Natur, wie des Geiſtes überall, obgleich mit größerer und geringerer Beſtimmtheit, geltend. Auch ſolche Gegenſtände, bei denen es mehr in den Hintergrund tritt, wie zum Beiſpiel ein Felſen oder ein Fluß, deren Qualität nicht an eine beſtimmte Größe derſelben gebunden iſt, beweiſen ſich bei näherer Betrachtung als keinesweges ſchlechthin maßlos. Denn das Waſſer in einem Fluſſe und die einzelnen Beſtandtheile eines Felſens ſind Qualitäten, welche durch quantitative Miſchungsverhältniſſe der in ihnen enthaltenen Stoffe bedingt ſind. Inſofern nun in dem Maße die Qualität und die Quantität nur unmittelbar ſich vereinigen, tritt ihr Unterſchied auf eine eben ſo unmittelbare Weiſe an ihnen hervor. Theils nämlich zeigt ſich das ſpecifiſche Quantum von der Seite des bloßen Quantums, als fähig einer Vermehrung und Verminderung, ohne daß ſein Maß überhaupt, welches hierbei als eine Regel ſich erweiſt, dadurch aufgehoben wird, zum Beiſpiel, die Wärme des Waſſers kann bis zu einem gewiſſen Grade entweder vermehrt oder vermindert werden, ohne daß es hierdurch aufhört, dieſes tropfbare Fluidum zu ſein. Mithin erſcheint das ſpecifiſche Quantum bis zu einem gewiſſen Puncte als gleichgültig gegen die Quantitätsveränderung. Theils aber iſt die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität. Wenn die quantitative Vermehrung oder Verminderung über einen beſtimmten Punct hinausgeht, ſo erleidet das ſpecifiſche Quantum gleichfalls rückſichtlich der Qualität eine Veränderung,

und alsdann zeigt das Quantum ſich als ſpecificirend, wie bei einer gewiſſen Vermehrung oder Verminderung der Temperatur des Waſſers ein Punct eintritt, wo der Cohäſionszuſtand deſſelben ſich qualitativ ändert, und das Waſſer einerſeits in Dampf, andrerſeits in Eis verwandelt wird. Das Maß geht alſo durch die bloße Aenderung der Quantität zu Grunde und wird über ſich hinaus in das Maßloſe getrieben, das heißt, ſein qualitatives Verhältniß verwandelt ſich zunächſt in bloß quantitative Verhältniſſe. Dieſe treten jedoch ſogleich wieder in einer neuen qualitativen Beſtimmtheit hervor, das Maßloſe hebt ſich alſo an ihm ſelbſt wieder zum Maßbeſtimmten auf. Die Wahrheit des bezeichneten Proceſſes iſt: jedes dieſer beiden einander Entgegengeſetzten hat nur darin ſeine Bedeutung, daß es zuvörderſt ſich ſelbſt negirt, daß es in ſein Entgegengeſetztes übergeht, und daß es hierauf auch ſeine Negation negirend aus ſeinem Gegentheil in ſich ſelbſt zurückkehrt. Jedes geht in ſein Anderes über, welches ſich aber an ihm ſelbſt aufhebt und nichts weiter, als das Werden ſeines Anderen iſt. Indem jedes ein Anderes wird, hebt es vielmehr nur das Andersſein auf und geht in ſeiner Aenderung mit ſich ſelbſt zuſammen. Hierdurch erhebt ſich das qualitative Quantum, das ſpecifiſch Selbſtändige in die Sphäre des abſolut Selbſtändigen, in deſſen Einheit das Qualitative und das Quantitative nur die beiden zuſammenfallenden Momente ſind. Das Sein bekundet ſich hiermit als das Unmittelbare, welches auf dem Wege, daß es in dem Andren, in dem Gegentheil ſeiner ſelbſt hervortritt und durch dieſes Andre ſich vermittelt, als dasjenige, was es iſt, ſich verwirklicht und ſich darſtellt, ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. In dieſer Beſtimmung iſt das Sein das Weſen, welches Hegel ſeiner dialektiſchen Auffaſſungsweiſe gemäß in parador klingenden, aber nach dem Bisherigen leicht verſtändlichen Ausdrücken definirt. Er ſagt zum Beiſpiel: das Sein, indem es iſt, das nicht zu

ſein, was es iſt, und das zu ſein, was es nicht iſt, — als dieſe einfache Negativität ſeiner ſelbſt — iſt das Weſen. Auch gibt er die Erklärung: das Weſen beſtehe in dem Sein oder in der Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer ſelbſt die Vermittlung mit ſich und die Beziehung auf ſich ſelbſt ſei, es beſtehe ſomit in einer Vermittlung, die ſich zur Beziehung auf ſich, zur Unmittelbarkeit aufhebe [1])

d. Die Lehre vom Weſen.

700. Das Weſen iſt das Allgemeine, welches in den unendlich vielen Unterſchieden des Beſonderen, des Endlichen und des Wandelbaren ſich ſelbſt gleich iſt, in dieſen Unterſchieden ſeine Darſtellung findet und in ihnen ſeine Identität durchführt. Sein Bild iſt der Strom, von dem man im Sinne Hegel's ſagen kann, daß er in der raſtlos wechſelnden Vielheit der Theile, in denen er zum Vorſchein kommt, das Eine und Beharrende, und nur vermöge dieſer Vielheit und dieſes Wechſels, welche zu ſeiner Einheit und Beharrlichkeit als das Andere oder als das Gegentheil derſelben ſich verhalten, das mit ſich ſelbſt Identiſche iſt. Die Unterſchiede ſind das unendlich „Verfließende und Scheinende“ an dem Weſen, welches ſchlechthin „begründend“ iſt, indem es die unendlichen Unterſchiede in ſich ſetzt und in ſich ſcheinen läßt. Daher muß das Weſen erſcheinen und in der durch daſſelbe geſetzten unmittelbaren Exiſtenz des Mannigfaltigen ſich offenbaren, darf aber eben ſo wenig hinter oder außerhalb der Erſcheinung geſucht werden, wie das Unendliche jenſeits des Endlichen verweilt. Vielmehr iſt die Erſcheinung das ohne irgend einen Rückhalt ſich verwirklichende Weſen ſelbſt. Dieſes Verhältniß des Weſens zu der unmittelbaren Exiſtenz wird dialektiſch in den Worten ausgeſprochen: das Weſen, als

---

[1]) Log. l. c. S. 395—468. Encyclop. l. c. §. 107—111.

das durch die Negativität ſeiner ſelbſt ſich mit ſich vermittelnde Sein, iſt nur inſofern die Beziehung auf ſich ſelbſt, als ſie die Beziehung auf Anderes iſt, welches ſeinerſeits unmittelbar iſt nicht als ein Seiendes, ſondern als ein Geſetztes und Vermitteltes. Das Weſen iſt hiermit das Sein als Scheinen in ſich ſelbſt, und es entwickelt ſich in folgenden Beſtimmungen, welche aus dem Grunde, weil der Eine Begriff in Allem das Subſtanzielle iſt, die nämlichen ſind, die zur Entwicklung des Seins gehören, aber in reflectirter Form hervortreten [1]).

701. Das Weſen zeigt ſich zunächſt als Grund der Exiſtenz und es ſprechen ſich in ihm die reinen Reflexionsbeſtimmungen aus, nämlich die Identität, der Unterſchied und der Grund. Das Weſen ſcheint in ſich oder iſt reine Reflexion. Aus dieſem Geſichtspunct betrachtet iſt es nur eine reflectirte Beziehung auf ſich ſelbſt, die Identität mit ſich. Die Identität iſt zunächſt wieder daſſelbe, was ſich uns früher als das Sein darſtellte, aber ſie iſt das durch Aufhebung der unmittelbaren Beſtimmtheit gewordene, das Sein als Idealität. Das Weſen hat nur inſofern den Charakter der reinen Identität und des Scheines in ſich ſelbſt, als es die ſich auf ſich beziehende Negativität, ſomit das Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt iſt, es enthält alſo weſentlich auch die Beſtimmung des Unterſchiedes. In der Einheit der Identität und des Unterſchiedes, in der Wahrheit deſſen, als was beide ſich ergeben, mithin in der Reflexion-in-ſich, welche eben ſo ſehr Reflexion-in-Anderes iſt, und umgekehrt, beſteht der Grund. Er iſt das als Totalität geſetzte Weſen. Nun zeigt ſich zwar das Weſen zunächſt als ein Scheinen und als eine Vermittlung in ſich, jedoch in der Beſtimmung der Totalität der Vermittlung iſt ſeine

---

[1]) Log. 1ſt. Th. 2te Abth. S. 3—26. Encyclop. §. 112—114.

Einheit mit ſich nunmehr als das Sich-Aufheben des Unterſchiedes und damit der Vermittlung geſetzt. Dies iſt alſo die Wiederherſtellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, aber des durch das Aufheben der Vermittlung vermittelten Seins, welches die Exiſtenz iſt. Der Charakter der Exiſtenz beſteht darin, daß ſie die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-ſich und der Reflexion-in-Anderes iſt. Sie umfaßt die unbeſtimmte Menge von Exiſtirenden als in-ſich-reflectirten, welche zugleich eben ſo ſehr in-Anderes-ſcheinen, welche alſo relativ ſind und eine Welt gegenſeitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zuſammenhanges von Gründen und Begründetem bilden. Die Gründe ſind ſelbſt Exiſtenzen und die Exiſtirenden ſind nach vielen Seiten hin ebenſowohl Gründe als Begründete. Hierbei muß bemerkt werden, daß der Ausdruck Exiſtenz — als abgeleitet von existere — auf ein Hervorgegangenſein deutet, und daß er das aus dem Grunde hervorgegangene, durch Aufhebung der Vermittlung wiederhergeſtellte Sein bedeutet. Weil das Exiſtirende die Relativität und ſeinen mannigfachen Zuſammenhang mit anderen Exiſtirenden an ihm ſelbſt enthält, und in ſich als Grund reflectirt iſt, ſo iſt es das Ding. Damit wird auch die Bedeutung des in der Kantiſchen Philoſophie ſo berühmt gewordenen Dinges-an-ſich einleuchtend. Dieſes iſt die abſtracte Reflexion-in-ſich, an welcher im Gegenſatze gegen die Reflexion-in-Anderes und gegen die unterſchiedenen Beſtimmungen überhaupt als an der leeren Grundlage derſelben feſtgehalten wird. Das Ding iſt die Totalität als die in einer Einheit geſetzte Entwicklung der Beſtimmungen des Grundes und der Exiſtenz. Nach dem einen ſeiner Momente, nach dem der Reflexion-in-Anderes hat es die Unterſchiede an ihm, wonach es ein beſtimmtes und concretes iſt. Dieſe Beſtimmungen ſind von einander verſchieden, ſie haben ihre Reflexion-in-ſich an dem Dinge, nicht an ihnen ſelbſt. Sie ſind daher die Eigenſchaften des Dinges und

ihre Beziehung auf daſſelbe beſteht darin, daß es ſie hat. Nun iſt aber die Reflexion-in-Anderes im Grunde unmittelbar an ihr ſelbſt die Reflexion-in-ſich. Deshalb ſind die Eigenſchaften eben ſo ſehr mit ſich identiſch, ſelbſtändig und von ihrem Gebundenſein an das Ding befreit. Weil ſie jedoch die von einander unterſchiedenen Determinationen des Dinges als reflectirt-in-ſich ſind, gelten ſie nicht ſelbſt für Dinge, denen die Concretheit zukommt, ſondern für Materien, ihnen gehört die Bedeutung in ſich reflectirter Exiſtenzen als abſtracter Beſtimmtheiten an. Dem gemäß zerfällt das Ding in Materie und in Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und für ſich ſelbſtändig iſt. Aber die Materie, welche die poſitive unbeſtimmte Exiſtenz ſein ſoll, enthält als Exiſtenz nicht minder die Reflexion-in-Anderes, wie das In-ſich-ſein. Als Einheit dieſer Beſtimmungen iſt ſie ſelbſt die Totalität der Form. Ihrerſeits enthält die Form als Totalität der Beſtimmungen die Reflexion-in-ſich. Als ſich auf ſich beziehende Form beſitzt ſie das, was den Charakter der Materie ausmachen ſoll. Beide ſind an ſich daſſelbe. Dieſe ihre Einheit macht, indem ſie geſetzt wird, überhaupt die Beziehung der Materie und der Form auf einander aus, welche ebenſowohl unterſchieden, wie identiſch ſind. In der Eigenſchaft dieſer Totalität iſt das Ding der Widerſpruch, erſtlich nach ſeiner negativen Einheit die Form zu ſein, in welcher die Materie beſtimmt und zu Eigenſchaften herabgeſetzt iſt, und zweitens zugleich aus Materien zu beſtehen, welche in der Reflexion-in-ſich, die dem Dinge zukommt, nicht weniger ſelbſtändige, wie negirte ſind. Hiermit beſteht die weſentliche Exiſtenz des Dinges darin, eine ſich in ſich ſelbſt aufhebende zu ſein, als „Erſcheinung“ zu exiſtiren [1]).

---

[1]) Log. 1ſt. Th. 2t. Abth. S. 26—118. Encyclop. §. 115—130.

702. Das Weſen muß erſcheinen. Sein Scheinen in ihm iſt das Aufheben ſeiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-ſich das Beſtehen, die Materie, und als Reflexion-in-Anderes die Form, das ſich aufhebende Beſtehen iſt. Das Scheinen macht die Beſtimmung aus, vermöge welcher das Weſen nicht Sein, ſondern Weſen iſt, und das entwickelte Scheinen iſt die Erſcheinung. Daher befindet ſich das Weſen nicht jenſeits oder hinter der Erſcheinung. Sondern dadurch, daß das Weſen es iſt, welches exiſtirt, iſt die Exiſtenz Erſcheinung. Das Erſcheinende exiſtirt ſo, daß ſein Beſtehen unmittelbar aufgehoben und nur ein Moment der Form ſelbſt iſt. Die Form befaßt das Beſtehen oder die Materie als eine ihrer Beſtimmungen in ſich. So betrachtet hat das Erſcheinende ſeinen Grund in der Materie als in ſeinem Weſen, als in ſeiner Reflexion-in-ſich gegenüber ſeiner Unmittelbarkeit, aber hiermit nur in einer andern Beſtimmtheit der Form. Dieſer ſein Grund iſt eben ſo ſehr ein Erſcheinendes. Dergeſtalt geht die Erſcheinung zu einer unendlichen Vermittlung des Beſtehens durch die Form, alſo durch das Nichtbeſtehen fort. Die bezeichnete unendliche Vermittlung iſt zugleich eine Einheit der Beziehung auf ſich. Es entwickelt ſich die Exiſtenz zu einer Totalität und einer Welt der Erſcheinung, zu der reflectirten Endlichkeit. Das Außereinander dieſer Welt der Erſcheinung iſt eine Totalität und iſt ganz in ihrer Beziehung-auf-ſich enthalten. Hiermit iſt die Beziehung der Erſcheinung auf ſich vollſtändig beſtimmt und trägt die Form in ihr ſelbſt. Weil ſie die Form in dieſer Identität beſitzt, hat ſie dieſelbe als das weſentliche Beſtehen. So iſt die Form der Inhalt und nach ihrer entwickelten Beſtimmtheit das Geſetz der Erſcheinung. Dagegen inſofern die Form nicht in-ſich-reflectirt iſt, fällt in ſie das Negative der Erſcheinung, das Unſelbſtändige und Veränderliche. Sie iſt alsdann die gleichgültige äußerliche Form. Bei der Erwägung des Gegenſatzes

von Form und von Inhalt iſt hauptſächlich dies feſtzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos iſt, ſondern ebenſowohl die Form in ihm ſelbſt hat, als ſie ihm ein Aeußerliches iſt. Es iſt die Verdopplung der Form vorhanden, welche das einemal als in ſich reflectirt der Inhalt, das anderemal als nicht in ſich reflectirt die äußerliche, dem Inhalt gleichgültige Exiſtenz iſt. An ſich iſt hier vorhanden das abſolute Verhältniß des Inhaltes und der Form, nämlich das „Umſchlagen" derſelben in einander, ſo daß der Inhalt nichts Anderes iſt, als das Umſchlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts als das Umſchlagen des Inhaltes in Form. Die unmittelbare Exiſtenz aber iſt nicht weniger die Beſtimmtheit des Beſtehens, wie die der Form. Daher iſt ſie eben ſo ſehr für die Beſtimmtheit des Inhalts äußerlich, wie dem Inhalt dieſe Aeußerlichkeit, welche er durch das Moment ſeines Beſtehens hat, weſentlich angehört. Indem die Erſcheinung ſo geſetzt iſt, gibt ſie ſich als das „weſentliche Verhältniß" kund. Dieſes beſteht darin, daß Eins und Daſſelbe als der Inhalt und als die entwickelte Form, als die Aeußerlichkeit und der Gegenſatz ſelbſtändiger Exiſtenzen, und als deren identiſche Beziehung zum Vorſchein kommt, in welcher die Unterſchiedenen allein das ſind, was ſie ſind. So iſt das Verhältniß die beſtimmte ganz allgemeine Weiſe des Erſcheinens. Alles, was exiſtirt, befindet ſich im Verhältniß, und hierauf beruht das Wahrhafte jeder Exiſtenz. Dem gemäß ſteht das Exiſtirende nicht abſtract für ſich da, ſondern behauptet ſich nur in einem Andern, hat aber in dieſem Andern die Beziehung auf ſich, und das Verhältniß iſt die Einheit der Beziehung auf ſich und der Beziehung auf Anderes [1]).

703. Das unmittelbare Verhältniß iſt das zwiſchen dem Ganzen und den Theilen. Der Inhalt iſt das Ganze

[1]) Log. l. c. S. 119 — 162. Encyclop. §. 131 — 134.

und beſteht aus den Theilen als aus der Form, welche das Gegentheil des Ganzen ſind. In ihnen zeigt es ſich als in dem Momente ſeines Andersſeins und des Hervortretens der Unterſchiede an ihm. Die Theile machen ſich als ein ſelbſtändiges Verſchiedenes geltend, ſie ſind jedoch nur Theile in ihrer identiſchen Beziehung auf einander, oder inſofern ſie zuſammengenommen das Ganze ausmachen. Allein das „Zuſammen" iſt das Gegentheil des Theiles. Das Wahre in dieſem Verhältniſſe beſteht darin, daß Ein und Daſſelbe auf der einen Seite in der Eigenſchaft der Einheit des Ganzen als in ſich ſelbſt reflectirt und auf der anderen Seite in der Eigenſchaft der Vielheit der Theile als reflectirt in Anderes ſich ſetzt, daß es im Bezug auf ſich ſelbſt zu einem Anderen wird, jedoch auch in der Form dieſes Andersſeins auf ſich ſelbſt, als auf das Gleiche und Nämliche, ſich bezieht. In dieſer Beſtimmung iſt aber das Eigenthümliche des Verhältniſſes zwiſchen der Kraft und ihrer Aeußerung ausgeſprochen. Die Kraft iſt das Inſichſeiende oder in ſich Reflectirte, und verhält ſich als ein Anderes zu dem unmittelbaren Etwas, worin ſie ſich offenbart, und dem eine äußere Selbſtändigkeit zukommt. Indeſſen ihrem Inhalte nach kann ſie von ihrer Wirkung nicht verſchieden ſein, denn ſie äußert nur, was ſie ſelbſt iſt, und ſie wäre keinesweges, was ſie iſt, wenn ſie ſich nicht kund gäbe und nicht gleichfalls nach der anderen Weiſe, nämlich in ihrem Andersſein, in ihrer Manifeſtation exiſtirte. Deshalb geht ſie nothwendig in eine ſolche Darſtellung über und hebt ihr Inſichſein, als die eine Seite ihres Seins, ſelbſt auf, um im Unterſchiede von ſich ſelbſt auch auf ihrer anderen Seite, als ein Sein-für-Anderes, als ein unmittelbares Daſein, zu exiſtiren. Demgemäß geht ſie ganz in ihre Wirkung ein. Denn behielte ſie etwas zurück, was ſie nicht zur Erſcheinung gelangen ließe, ſo zeigte ſie ſich hierin nicht als Kraft. Nachdem ſie ſich geäußert hat, iſt ſie wieder in ſich gekehrt oder in ſich

reflectirt, um hierauf von neuem nach außen hin in ihrer Wirkung ſich zu reflectiren. Demzufolge findet ein beſtändiges Uebergehen von der einen dieſer beiden Seiten zu der anderen Statt, jede wird durch die andere geſetzt und vorausgeſetzt. Dieſer Unendlichkeit ungeachtet iſt die Kraft dennoch endlich. Denn der Inhalt, das Eine und Daſſelbe der Kraft und der Aeußerung, iſt nur erſt „an ſich" dieſe Identität. Die beiden Seiten des Verhältniſſes ſind noch nicht ſelbſt jede „für ſich" die concrete Identität Deſſelben, noch nicht die Totalität. Sie ſind deswegen für einander verſchiedene, und das Verhältniß iſt aus dieſem Grund ein endliches. Daher bedarf die Kraft der Anregung von außen, wirkt blind, und die Beſtimmtheit ihres Inhaltes iſt eine beſchränkte und zufällige, welche ſich noch nicht als Begriff und Zweck, als das „An- und für-ſich" Beſtimmte zeigt. Man pflegt darum auch zu ſagen, daß die Natur der Kräfte ſelbſt unbekannt ſei und nur ihre Aeußerung erkannt werde. Einestheils iſt die ganze Inhaltsbeſtimmung der Kraft eben dieſelbe, wie die Aeußerung; deshalb iſt die Erklärung einer Erſcheinung aus einer Kraft eine leere Tautologie. Was unbekannt ſein ſoll, iſt in der That nichts als die leere Form der Reflexion-in-ſich, wodurch allein die Kraft von der Aeußerung unterſchieden iſt, eine Form, welche aber etwas ganz wohlbekanntes iſt. Dieſe Form thut zum Inhalte und zum Geſetze, die aus der Erſcheinung allein erkannt werden ſollen, im geringſten nichts hinzu. Auch wird ausdrücklich überall verſichert, es ſolle damit über die Kraft nichts behauptet werden. Es iſt alſo nicht abzuſehen, warum die Form von Kraft in die Wiſſenſchaften eingeführt worden. Anderntheils iſt aber die Natur der Kraft allerdings bis jetzt ein Unbekanntes geblieben, weil ſowohl die Nothwendigkeit des Zuſammenhanges ihres Inhaltes in ſich ſelbſt, als die Nothwendigkeit des Inhaltes, inſofern er für ſich

beſchränkt iſt und daher ſeine Beſtimmtheit vermittelſt eines Anderen außer ihm hat, noch mangelte [1]).

704. Indem nun aber die Aeußerung als die Vermittlung ſich geltend macht, durch welche die Kraft in ſich ſelbſt zurückkehrt, ſo iſt ſie auch das Aufheben der Verſchiedenheit der beiden Seiten der Reflexion-in-ſich und der Reflexion-in-Anderes, und iſt das Setzen der Identität von beiden, welche an ſich den Inhalt der Kraft bildet. Die Kraft, die auch in ihrer Wirkung ſie ſelbſt iſt, bekundet ſich als die Einheit ihrer beiden Seiten und als das Allgemeine in dem Wechſel von Aeußerung und von Rückkehr in ſich ſelbſt. In dieſer Einheit ſind die beiden Seiten, welche als für ſich ſeiende Extreme erſcheinen, zu Momenten des Ganzen zuſammengefallen, und das Ganze der Identität von Reflexion-in-ſich und von Reflexion-in-Anderes macht erſt die Wahrheit aus. Dieſe Wahrheit iſt dasjenige Verhältniß, deſſen beide Seiten als Inneres und als Aeußeres unterſchieden ſind. Das Aeußere hat erſtlich den nämlichen Inhalt, wie das Innere. Was innerlich iſt, iſt gleichfalls äußerlich vorhanden, und umgekehrt. Die Erſcheinung macht nichts ſichtbar, was nicht im Weſen liegt, und im Weſen findet ſich nichts, was nicht offenbar wird. Zweitens aber ſind dagegen das Innere und das Aeußere als Formbeſtimmungen einander ſchlechthin entgegengeſetzt, indem ſie als ſolche die Abſtractionen der Identität mit ſich und der bloßen Mannigfaltigkeit oder Realität ſind. Dieſe leeren Abſtractionen, durch welche der eine identiſche Inhalt noch in einem Verhältniß exiſtiren ſoll, heben ſich in dem unmittelbaren Uebergehen, die eine in der anderen, auf. Der Inhalt iſt ſelbſt nichts als ihre Identität, ſie ſind der als Schein geſetzte Schein des Weſens. Vermittelſt der Aeußerung der Kraft

[1]) Log. l. c. S. 163—176. Encyclop. §. 135—136.

wird das Innere in Exiſtenz geſetzt. Dies Setzen iſt aber das Vermitteln durch leere Abſtractionen, und verſchwindet in ſich ſelbſt zu derjenigen Unmittelbarkeit, in welcher das Innere und das Aeußere an und für ſich identiſch ſind, und in ihrer Identität die „Wirklichkeit" ausmachen [1]).

705. Die Wirklichkeit iſt die zum Charakter der Unmittelbarkeit gelangte Einheit des Weſens und der Exiſtenz, oder des Inneren und des Aeußeren. Die Aeußerung des Wirklichen iſt, wie aus der Eigenthümlichkeit der drei an dem Weſen nachgewieſenen Verhältniſſe ſich ergibt, das Wirkliche ſelbſt, welches in der Aeußerung das Weſentliche bleibt und nur inſofern das Weſentliche iſt, als es in der unmittelbaren äußeren Exiſtenz hervortritt. Wenn wir die eine Seite des Wirklichen, das Weſentliche, für ſich allein in einer bloßen Abſtraction als das In-ſich-Reflectirte auffaſſen, ſo zeigt ſie ſich in der Eigenſchaft der abſtracten Möglichkeit, welche gegenüber der concreten Einheit des Wirklichen die bloß abſtracte und unweſentliche Weſentlichkeit genannt werden kann. Eben ſo zeigt ſich das Wirkliche, inſofern man es einſeitig in ſeinem Unterſchiede von dieſer Möglichkeit als von der Reflexion-in-ſich betrachtet, ſelbſt nur als das äußerliche Concrete, als das unweſentliche Unmittelbare. Hiermit iſt es ſelbſt als ein nur Mögliches beſtimmt. In dieſem Werthe einer bloßen Möglichkeit iſt das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt iſt die Möglichkeit der bloße Zufall ſelbſt. Die Aeußerlichkeit der Wirklichkeit enthält näher dies, daß die Zufälligkeit mit dem Charakter der unmittelbaren Wirklichkeit nur als ein ſolches Geſetztſein ihre Eigenthümlichkeit beſitzt, welches eben ſo ſehr aufgehoben und eine daſeiende Aeußerlichkeit iſt. Hiermit iſt ſie ein Vorausgeſetztes, deſſen unmittelbares Daſein zugleich

[1]) Log. l. c. S. 176—183. Encyclop. §. 137—141.

eine Möglichkeit iſt mit der Beſtimmung, aufgehoben zu werden und die Möglichkeit eines Anderen zu ſein, worin der Charakter der „Bedingung" beſteht. Die ſo entwickelte Aeußerlichkeit als ein Kreis der Beſtimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittlung derſelben durch einander, iſt die reale Möglichkeit. Sie iſt das unmittelbare Uebergehen oder Sich-Ueberſetzen des Inneren in das Aeußere, und des Aeußeren in das Innere. Dieſe Bewegung der Formen der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit iſt Thätigkeit, theils Bethätigung der Sache als des realen Grundes, der zur Wirklichkeit ſich aufhebt, theils Bethätigung des zufälligen Wirklichen, nämlich der Bedingungen, die zu einer anderen Wirklichkeit, zur Wirklichkeit der Sache, ſich aufheben. Wenn alle Bedingungen vorhanden ſind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache iſt ſelbſt eine der Bedingungen, denn ſie iſt zunächſt als Inneres ſelbſt nur ein Vorausgeſetztes. Die auf ſolche Weiſe entwickelte Wirklichkeit, der in Einheit zuſammenfallende Wechſel des Inneren und Aeußeren, der Wechſel ihrer entgegengeſetzten, zu einer einzigen Bewegung vereinigten Bewegungen iſt die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit iſt daher das Eine mit ſich identiſche, aber inhaltsvolle Weſen, welches in Unterſchieden erſcheint, denen die Form des ſelbſtändigen Wirklichen zukommt. Sie iſt ein abſolutes Verhältniß, welches zur abſoluten Identität ſich aufhebt. Zunächſt zeigt ſie ſich als das Verhältniß zwiſchen der Subſtanzialität und der Accidentalität. Die Identität des Entgegengeſetzten in dieſem Verhältniſſe beruht darauf, daß die Subſtanz als ein beſtimmtes unmittelbares Wirkliches ſich ſetzt, welches als ſolches ein accidentelles iſt und in andere Accidenzen übergeht, ſo daß eben nur in dieſem Uebergehen, in dieſer Formthätigkeit, die Einheit des Subſtantiellen beſteht. Sonach verhält ſich die Subſtanz zum Accidens, wie das Unendliche zum Endlichen. Sie iſt die Totalität der

Accidenzen, und ſie offenbart ſich in denſelben als die abſolute Negativität oder als die abſolute Alles hervorbringende Macht und als den Reichthum alles Inhaltes, in demſelben Sinne, wie in dem anfangslos endloſen Setzen und Aufheben des Endlichen das Unendliche ſich manifeſtirt [1]).

706. Hiermit ſtellt ſich die Eigenthümlichkeit der Subſtanz in dem Cauſalitätsverhältniß dar. Die Subſtanz iſt von der einen ihrer beiden Seiten angeſehen Urſache, inſofern ſie nämlich, im Gegenſatze gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität, ein In-ſich-reflectirtes iſt, und ſo als die urſprüngliche Sache daſteht. Aber ſie hebt ihre Reflexion-in-ſich oder ihre bloße Möglichkeit unaufhörlich auf, ſie ſetzt ſich als ihr Andersſein, als ihre Aeußerung, und bringt ſo eine Wirkung hervor, welche eine zwar nur geſetzte, jedoch, gemäß dem Proceſſe des Wirkens, zugleich nothwendige Wirklichkeit iſt. Nun ſtellt ſich die Subſtanz in unendlich vielen Urſachen und Wirkungen dar, welche ſich gegenſeitig bedingen und in Wechſelwirkung mit einander ſtehen. In der Wechſelwirkung befinden ſich zwei Kräfte einander gegenüber, welche unabhängig und getrennt von einander dazuſtehen ſcheinen, während ſie in der That eine und dieſelbe Kraft ſind, die nur in dem nothwendigen Spiel ihrer Bewegung durch entgegengeſetzte Momente hindurch erſcheint. Jede der beiden wechſelsweiſe auf einander einwirkenden iſt durch die andere eben ſo ſehr geſetzt als vorausgeſetzt, jede verhält ſich dadurch activ, daß ſie ſich paſſiv verhält, und umgekehrt. Ihr Unterſchied iſt deshalb ein leerer und nichtiger, und an ſich iſt nur Eine Urſache vorhanden, welche eben ſo ſehr in ihrer Wirkung als Subſtanz ſich aufhebt, wie ſie erſt in derſelben als Urſache ſich verſelbſtändigt. Aber auch für ſich findet die bezeichnete Einheit Statt. Denn dieſer ganze

---

[1]) Log. l. c. S. 184—223. Encyclop. §. 142—152.

Wechſel von Wirkungen und Beſtimmungen iſt das eigenthümliche Setzen, welches der Urſache zukommt, und nur dieſes Setzen iſt ihr Sein. Die Nichtigkeit der Unterſchiede iſt nicht nur an ſich oder für unſere Reflexion ſo, wie ſie in unſerer Erwägung ſich ergeben hat, ſondern dies iſt das eigenthümliche Sein des Abſoluten oder des Unendlichen in der Wechſelwirkung, daß es die Beſtimmungen ſetzt, aber jede der geſetzten Beſtimmungen auch wieder aufhebt und in die entgegengeſetzte verkehrt. Dieſer reine Wechſel mit ſich ſelbſt iſt die „enthüllte" Nothwendigkeit. Das Allgemeine, die unendliche Subſtanz, wie uns nunmehr einleuchtend geworden, iſt das in den Unterſchieden, in denen ſie ſich kundgibt, mithin in der Ungleichheit, Sichſelbſtgleiche, welches dadurch beſteht, daß es das Andere ſetzt und es als Anderes aufhebt und in ſich zurückführt. Es geht in ſeinem Anderen nur mit ſich ſelbſt zuſammen, weil das Wirkliche in dem anderen Wirklichen, mit welchem es durch die Macht der Nothwendigkeit verknüpft iſt, der Wahrheit nach kein Anderes ſich gegenüber hat, ſondern vielmehr in ihm ſein eigenes Sein und Setzen beſitzt. Hierdurch erhebt ſich die Nothwendigkeit zur Freiheit. Denn das Allgemeine bekundet ſich dergeſtalt als das ſchlechthin Selbſtändige und als das lediglich durch ſich ſelbſt Nothwendige, welches in ſeiner Nothwendigkeit, da ſie nur aus ihm ſelbſt hervorgeht, ſeine abſolute Macht und Freiheit offenbart. Dem gemäß iſt die Wahrheit der Nothwendigkeit die Freiheit, und die Wahrheit der Subſtanz iſt der „abſolute Begriff," deſſen Charakter, wie wir ihn in jeder der bisher von uns anerkannten Eigenthümlichkeiten des Abſoluten, zunächſt in dem Verhältniſſe des Unendlichen zum Endlichen, noch ohne ihn als ſolchen uns auszuſprechen, bereits anerkannt haben, jetzt erſt als Reſultat der bisherigen Erörterungen in ſeiner allgemeinen Definition ausgeſprochen werden kann. Er iſt nämlich das Sich-Selbſt-Gleiche, deſſen Sein nur darin beſteht,

ſein Gegentheil zu ſetzen und in ſeinem Anderen bei ſich ſelbſt zu ſein, oder er iſt das Beharrliche, Eine und Allgemeine, deſſen Beharrlichkeit, Einheit und Allgemeinheit einzig in ſeiner Identität mit dem Gegentheile dieſer Beſtimmungen, alſo mit der Coexiſtenz und Succeſſion des ſich gegenſeitig Bedingenden, des Wandelbaren, Beſonderen und Vielen beſteht. Er iſt, wie Hegel dies in der harten „Göttersprache ſeiner Dialektik" ausdrückt, die Selbſtändigkeit, welche das ſich von ſich Abſtoßen in unterſchiedene Selbſtändige, als dies Abſtoßen identiſch mit ſich, und dieſe bei ſich ſelbſt bleibende Wechſelbeſtimmung nur mit ſich iſt. Hiernach iſt er auch das Freie, als die für ſich ſeiende Macht der Subſtanz. Demzufolge erweiſt er ſich als die Wahrheit des Seins und des Weſens, indem das Scheinen der Reflexion in ſich ſelber zugleich die ſelbſtändige Unmittelbarkeit, und dieſes Sein verſchiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in ſich ſelbſt iſt [1]).

c. Die Lehre vom Begriff.

707. Die Bewegung des Begriffes iſt nicht mehr das Uebergehen in Anderes, worin der dialektiſche Proceß in der Sphäre des Seins beſteht, noch iſt ſie das Scheinen in Anderes, welcher Proceß in der Sphäre des Weſens Statt findet. Sondern ſie iſt eine Entwicklung, durch welche nur dasjenige geſetzt wird, was an ſich ſchon vorhanden iſt. In der Natur iſt es das organiſche Leben, welches der Stufe des Begriffs entſpricht. So entwickelt ſich die Pflanze aus ihrem Keim, welcher bereits in ideeller Weiſe die ganze Pflanze in ſich enthält. An dem Begriffe findet der Gegenſatz zwiſchen dem ſubjectiven oder formellen und dem objectiven oder dem zur Unmittelbarkeit beſtimmten Statt, und die Einheit dieſer beiden Seiten, die Einheit des Begriffs und

---

[1]) Log. l. c. S. 223 — 243. Encyclop. §. 153 — 159.

der Objectivität iſt die Idee, das Subject-Object, die abſolute Wahrheit. Demnach ſondert ſich die logiſche Entfaltung der Eigenthümlichkeiten des Begriffes in drei dieſen Momenten entſprechende Abſchnitte. Der erſte Abſchnitt, die Lehre von dem ſubjectiven Begriff entwickelt die Form des Begriffes und die in ihr enthaltenen Formen des Urtheiles und des Schluſſes. Der Begriff als ſolcher enthält die Momente der Allgemeinheit, der Beſonderheit und der Einzelheit. Dieſe ſind abſtract genommen daſſelbe, was Identität, Unterſchied und Grund. Aber das Allgemeine iſt das mit ſich Identiſche ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Beſondere und das Einzelne enthalten iſt. Ferner iſt das Beſondere das Unterſchiedene in der Beſtimmung, daß es allgemein in ſich und als Einzelnes iſt. Eben ſo hat das Einzelne den Charakter, daß es Subject, Grundlage iſt, welche die Gattung und Art in ſich enthaltend ſelbſt ſubſtantiell iſt. Hiermit zeigt ſich die geſetzte Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterſchiede, die Klarheit des Begriffes, in welchem jeder Unterſchied keine Unterbrechung und Trübung macht, ſondern eben ſo durchſichtig iſt. Das Urtheil iſt die unterſcheidende Beziehung der Momente des Begriffes auf einander, welche hierbei als fürſichſeiende und nicht als mit einander identiſche geſetzt werden. Gewöhnlich hält man das Urtheil für eine Handlungsweiſe, die lediglich in dem ſelbſtbewußten Denken Statt finde. Aber ein ſolcher Unterſchied zwiſchen dem Denken überhaupt und dem ſelbſtbewußten Denken kommt in der Sphäre des Logiſchen noch gar nicht zur Sprache. Hier hat das Urtheil eine ganz allgemeine ontologiſch-logiſche Bedeutung. „Jedes Ding iſt ein Urtheil," das heißt, jedes iſt ein vereinzeltes Allgemeines. Der Standpunct des Urtheiles iſt daher die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge beſteht darin, daß ſie Urtheile ſind, daß ihr Daſein mit ihrer allgemeinen Natur zwar vereinigt iſt, ſonſt wären ſie Nichts, daß aber dieſe

ihre beiden Momente auch eine weſentliche Selbſtändigkeit gegen einander behaupten, deshalb verſchieden und trennbar ſind. Der Schluß iſt die Vereinigung des Begriffes und des Urtheiles. Er iſt der Begriff als die Einheit, in welche die Formunterſchiede des Urtheiles zurückgegangen ſind, und iſt das Urtheil, inſofern er zugleich in dem Unterſchiede der Begriffsbeſtimmungen geſetzt iſt. Als dieſe Identität der Einheit und der Unterſchiede iſt der Schluß das „Vernünftige“ und der weſentliche Grund alles Wahren. „Alles iſt ein Schluß,“ indem Alles der Begriff iſt, deſſen allgemeine Natur durch die Beſonderheit ſich äußerliche Realität gibt und ſich zum Einzelnen macht, oder umgekehrt, indem das Wirkliche ein Einzelnes iſt, welches vermittelſt der Beſonderheit in die Allgemeinheit ſich erhebt. Der Schluß iſt hiernach Vermittelung, der vollſtändige Begriff in ſeinem Geſetztſein. Seine Bewegung iſt das Aufheben dieſer Vermittlung, in welcher nichts an und für ſich, ſondern jedes nur vermittelſt eines Andern iſt. Das Reſultat iſt demnach eine Unmittelbarkeit, welche durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen, ein Sein, welches nicht weniger auch mit der Vermittlung identiſch und der Begriff iſt, der aus und in ſeinem Andersſein ſich ſelbſt hergeſtellt hat. Dieſes Sein iſt daher eine Sache, welche an und für ſich iſt, die Objectivität [1]).

708. Der zweite Abſchnitt der Lehre von dem Begriff, die Lehre von der Objectivität führt die Beſtimmungen des Objectes durch die drei Formen des Mechanismus, des Chemismus und der Teleologie oder der Zweckbeziehung hindurch. Das Object iſt erſtlich in ſeiner Unmittelbarkeit nur der Begriff „an ſich,“ es hat den Begriff zunächſt außer ihm, und daher iſt an ihm alle Beſtimmtheit als eine äußerliche

[1]) Log. 2t. Th. S. 5—171. Encyclop. §. 163—193.

geſetzt. Dies iſt die Form des Mechanismus [1]). Die Verbindung des Mannigfaltigen iſt hier nur eine Zuſammenſetzung, ein Aggregat. Das Verſchiedene erſcheint hier als eine Vielheit vollſtändiger und ſelbſtändiger Objecte, die ſich in ihrer gegenſeitigen Beziehung als für ſich beſtehende zu einander verhalten, einander Widerſtand leiſten, und in jeder Verbindung einander äußerlich bleiben. Dieſe Form der Objectivität erhebt ſich zum Charakter des abſoluten Mechanismus, wenn das eine der mehreren für ſich beſtehenden Objecte eine centrale Einheit iſt, einen Mittelpunct bildet, um welchen die anderen ſich ſo vereinigen, daß ſie zuſammengenommen ein relatives Ganzes ausmachen. Die Unmittelbarkeit der Exiſtenz, welche die Objecte im abſoluten Mechanismus haben, wird an ſich darin negirt, daß ihre Selbſtändigkeit durch ihre Beziehungen auf einander, mithin durch ihre Unſelbſtändigkeit vermittelt iſt. Aus dieſem Geſichtspunct iſt das Object als in ſeiner Exiſtenz gegen ſein Anderes different zu ſetzen, und geht hiermit in die Form des Chemismus über. In der Form des Chemismus unterſcheidet ſich das Object von dem mechaniſchen dadurch, daß das letztere eine gegen die Beſtimmtheit gleichgültige Totalität

[1]) Zur Erinnerung an die umfaſſende Bedeutung, in welcher hier der Ausdruck „Mechanismus" gebraucht wird, bemerkt Hegel: wie Druck und Stoß mechaniſche Verhältniſſe ſein, ſo wiſſe man auch mechaniſch auswendig, inſofern die Worte ohne Sinn für uns ſein, dem Sinne, dem Vorſtellen, dem Denken äußerlich bleiben; ſie ſein ſich ſelbſt eben ſo äußerlich, eine ſinnloſe Aufeinanderfolge. Das Handeln, die Frömmigkeit, u. ſ. w. ſei eben ſo mechaniſch, inſofern dem Menſchen durch Ceremonialgeſetze, durch einen Gewiſſensrath, u. ſ. w. beſtimmt werde, was er thue, und ſein eigner Geiſt und Wille nicht in ſeinen Handlungen ſich ausdrücke, ſo daß dieſe in ihm ſelbſt nur als äußerliche ſich erweiſen.

iſt, während bei dem erſteren die Beſtimmtheit, und mithin die Beziehung auf Anderes und die Art und Weiſe dieſer Beziehung ſeiner Natur angehört. Der Chemismus iſt folglich das Verhältniß der differenten Objecte, der Differenz der Objectivität. An dem chemiſchen Objecte findet der Widerſpruch zwiſchen der Totalität Statt, die ihm, inſofern es Begriff an ſich iſt, zukommt, und zwiſchen der Beſtimmtheit ſeiner Exiſtenz. Daher äußert ſich an ihm die Nothwendigkeit und der Trieb, das einſeitige Beſtehen des Verſchiedenen und einander Entgegengeſetzten aufzuheben und ſein Daſein dem Begriffe gleich zu machen, ſich im Daſein zu dem realen Ganzen zu bilden, welches es ſeinem Begriffe nach iſt [1]). Die chemiſchen Proceſſe beſitzen noch den Charakter der Aeußerlichkeit, dem zufolge ſie als ſelbſtändig gegen einander erſcheinen. Die Aeußerlichkeit aber beweiſt ihre Endlichkeit durch das Uebergehen in Producte, worin die Proceſſe aufgehoben ſind. Umgekehrt ſtellt der Proceß die vorausgeſetzte Unmittelbarkeit der differenten Objecte, indem er ſie aufhebt, als eine nichtige dar. Vermöge dieſer Negation erhebt ſich der Begriff aus der Aeußerlichkeit und der Unmittelbarkeit, in welche er als Object verſenkt war, und zeigt ſich als Zweck [2]).

---

[1]) Ueber den Ausdruck „Chemismus“ für das Verhältniß der Differenz der Objectivität bemerkt Hegel, daß er hier nicht ſo verſtanden werden müſſe, als ob ſich dies Verhältniß nur in derjenigen Form der elementariſchen Natur darſtelle, welche gewöhnlich der Chemismus genannt werde. Schon das meteorologiſche Verhältniß müſſe als ein Proceß angeſehen werden, deſſen Partieen mehr die Natur von phyſikaliſchen, als von chemiſchen Elementen haben. Im Lebendigen ſtehe das Geſchlechtsverhältniß unter dieſem Schema, ſo wie es auch für die geiſtigen Verhältniſſe der Liebe, Freundſchaft u. ſ. w. die formale Grundlage ausmache.

[2]) Log. 2t. Th. S. 172—208. Encyclop. §. 194—203.

709. In der Form der Teleologie tritt der Begriff hervor, inſofern er vermittelſt der Verneinung der unmittelbaren Objectivität zur freien Exiſtenz und zum Fürſichſein gelangt iſt. Die bezeichnete Verneinung iſt zunächſt nur eine abſtracte und der Begriff wird dadurch als ſubjectiv beſtimmt, ſo daß ihm die Objectivität noch gegenüber ſteht. Aber die Beſtimmtheit der Subjectivität iſt im Bezug auf die Totalität des Begriffes einſeitig, und zwar für ihn ſelbſt, weil in ihm alle Beſtimmtheit aufgehoben worden. Daher hat für ihn das vorausgeſetzte Object nur eine ideelle, an ſich nichtige Realität. Seine Identität ſteht im Widerſpruche mit dem Gegenſatze des ihm entgegenſtehenden Objectes, und er zeigt ſich deswegen als die Thätigkeit, denſelben ſo zu negiren, daß er ihn identiſch mit ſich ſetzt. Hierin beſteht das Realiſiren des Zweckes. Der Unterſchied des Zweckes als der Endurſache von der bloß wirkenden Urſache oder der „Urſache ſchlechthin" iſt höchſt wichtig. Die Urſache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an, ſie erſcheint als in ihr Anderes übergehend und als in demſelben ihre Urſprünglichkeit verlierend. Dagegen der Zweck, welcher in ihm ſelbſt die Beſtimmtheit oder dasjenige, was dort noch als Andersſein erſcheint, enthält, geht nicht über in ſeine Wirkung, ſondern er „erhält ſich," das heißt, er bewirkt nur ſich ſelbſt, und iſt am Ende, was er im Anfange war. Durch dieſe Selbſterhaltung bewährt er ſich als das wahrhaft Urſprüngliche. Die Thätigkeit des endlichen Zweckes iſt aber nur eine relative Totalität der Subjectivität und der Objectivität, und ſie verfällt als ſolche in den endloſen Progreß, indem ſie den Gegenſatz der Beſtimmungen, welchen ihr Verlauf aufhebt, immer wieder erzeugt. Was an ſich bei der Verwirklichung der Zwecke geſchieht, beſteht darin, daß jene Subjectivität nebſt dem bloßen Scheine der objectiven Selbſtändigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels ſetzt ſich der Begriff als das an ſich ſeiende Weſen

des Objectes. Hiermit verſchwindet der Gegenſatz von Inhalt und von Form, und der Begriff macht ſich geltend als die nur für ſich ſeiende Einheit des Subjectiven und des Objectiven, als die abſolute an und für ſich ſeiende Subjectivität, welche die Einheit ihrer ſelbſt und der Objectivität iſt, mithin als die „Idee“ [1]).

710. Der dritte Abſchnitt der Lehre von dem Begriffe, die Lehre von der Idee erkennt in dieſer das Wahre an und für ſich, die abſolute Einheit des Begriffes und der Objectivität. Den ideellen Inhalt der Idee bildet der Begriff in ſeinen Beſtimmungen, ihren reellen Inhalt die Darſtellung, welche er in der Form des äußerlichen Daſeins ſich gibt, indem er dieſe Geſtalt in ſeine Idealität einſchließt, ſie in ſeiner Macht bewahrt und ſich in ihr enthält. Die Definition des Abſoluten, daß es die Idee iſt, bekundet ſich nun ſelbſt als eine abſolute. Die Idee iſt die Wahrheit, denn die Wahrheit beſteht darin, daß die Objectivität dem Begriff entſpricht. Alles Wirkliche, inſofern es ein Wahres iſt, iſt die Idee und hat ſeine Wahrheit allein kraft derſelben. Jedes einzelne Sein iſt irgend eine Seite der Idee und bedarf daher noch anderer Wirklichkeiten, welche gleichfalls als beſondere für ſich beſtehende erſcheinen. In ihnen zuſammen und in ihren gegenſeitigen Beziehungen wird erſt der Begriff realiſirt. Das Einzelne für ſich entſpricht ſeinem Begriffe nicht. Dieſe Beſchränktheit ſeines Daſeins macht ſeine Endlichkeit und ſeinen Untergang aus. Das Abſolute iſt die allgemeine und Eine Idee, die als urtheilend ſich zum Syſtem der beſtimmten Ideen beſondert, welche aber nur darin ihre Wahrheit haben, daß ſie in die Eine Idee zurückgehen. Unter der Wahrheit verſteht man zunächſt, daß der Menſch weiß, wie etwas iſt. Dies iſt jedoch die Wahrheit

[1]) Log. l. c. S. 209—235. Encyclop. §. 204—212.

nur in Beziehung auf das Bewußtſein, oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit. Dagegen beſteht die Wahrheit in ihrer tieferen Bedeutung darin, daß die Objectivität mit dem Begriff identiſch iſt. Dieſer tiefere Sinn der Wahrheit iſt es, um den es ſich handelt, wenn zum Beiſpiel von einem wahren Staat, von einem wahren Kunſtwerk die Rede iſt. Sie ſind wahr, wenn ſie das ſind, was ſie ſein ſollen, das heißt, wenn ihre Realität ihrem Begriff entſpricht. Die Idee kann als die Vernunft — in der eigentlichen philoſophiſchen Bedeutung dieſes Wortes — ferner als Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und des Reellen, des Endlichen und des Unendlichen, der Seele und des Leibes, auch als die Möglichkeit, welche ihre Wirklichkeit an ihr ſelbſt hat, und als dasjenige, deſſen Natur nur als exiſtirend zu begreifen iſt, bezeichnet werden, weil in ihr alle Verhältniſſe des Verſtandes — aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in ſich — enthalten ſind. Sie iſt weſentlich ein Proceß, keine abſtracte ruhig beharrende Identität. Ihre Identität iſt deshalb die abſolute und freie des Begriffs, weil ſie die abſolute Negativität und alſo dialektiſch iſt. Sie beſteht in dem Verlaufe, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit iſt, ſich zur Objectivität und zum Gegenſatze gegen dieſelbe beſtimmt, und daß er dieſe Aeußerlichkeit, die ihn zu ihrer Subſtanz hat, durch ihre immanente Dialektik in ſeine Subjectivität zurückführt. Als Proceß durchläuft die Idee in ihrer Entwicklung drei Hauptſtufen. Die erſte iſt das Leben. Hier befindet ſie ſich in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite iſt die Form der Vermittlung oder der Differenz. Hier zeigt ſich die Idee als Erkennen, welches in der doppelten Geſtalt der theoretiſchen und der praktiſchen Idee erſcheint. Der Proceß des Erkennens hat zu ſeinem Reſultat die Wiederherſtellung der durch den Unterſchied bereicherten Einheit. Hieraus entſpringt die dritte und letzte Stufe, die Form der

abſoluten Idee, welche letzte Stufe ſich zugleich als das wahrhaft Erſte und nur durch ſich ſelbſt Seiende erweiſt [1]).

711. Die unmittelbare Idee iſt das Leben. Der Begriff iſt als Seele in einem Leib realiſirt. Von der Aeußerlichkeit des Leibes iſt die Seele theils die unmittelbare ſich auf ſich beziehende Allgemeinheit, theils die Beſonderung, der zufolge der Leib keine anderen Unterſchiede hat, als diejenigen, welche die Begriffsbeſtimmung an ihm ausdrückt, theils endlich die Einzelheit als unendliche Negativität. Dies iſt die Dialektik der auseinanderſeienden Objectivität des Begriffs, welche Objectivität aus dem Scheine des ſelbſtändigen Beſtehens in die Subjectivität zurückgeführt wird, ſo daß alle Glieder des Leibes ſich gegenſeitig ſowohl momentane Mittel, wie momentane Zwecke ſind. Wie alſo das Leben die anfängliche Beſonderung iſt, ſo reſultirt es als die negative für ſich ſeiende Einheit, und ſchließt ſich in der Leiblichkeit nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Demzufolge iſt das Leben weſentlich Lebendiges und nach ſeiner Unmittelbarkeit dieſes einzelne Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieſer Sphäre die Beſtimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen die Seele und der Leib trennbar ſind. Dies macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Jedoch nur inſofern es todt iſt, ſind jene zwei Seiten der Idee verſchiedene Beſtandſtücke. Das Mangelhafte an der Weiſe, wie die Idee als Leben ſich darſtellt, beſteht darin, daß hier der Begriff und die Realität einander noch nicht wahrhaft entſprechen. Der Begriff des Lebens iſt die Seele, und dieſer Begriff hat den Leib zu ſeiner Realität. Die Seele iſt in ihrer Leiblichkeit nur erſt empfindend, und noch nicht freies Fürſichſein. Daher beſitzt der Proceß des Lebens dieſe Bedeutung, die Unmittelbarkeit, in welcher daſſelbe noch befan-

[1]) Log. l. c. S. 236—243. Encyclop. §. 213—215.

gen iſt, zu überwinden. Zu ſeinem Reſultat hat er die Idee in der Form des Urtheils, das heißt, die Idee als Erkennen. Er iſt begriffsmäßig ein dreifacher. Zunächſt iſt er der innerhalb ſeiner ſelbſt Statt findende, in welchem das Lebendige ſich an ihm ſelbſt dirimirt und ſich ſeine Leiblichkeit zu ſeinem Objecte, zu ſeiner unorganiſchen Natur macht. Dieſe als das relativ Aeußerliche tritt an ihr ſelbſt in den Unterſchied und in den Gegenſatz ihrer Momente, welche ſich gegenſeitig preisgeben, welche unter einander ſich aſſimiliren und ſich ſelbſt producirend die Selbſterhaltung bewirken. Die bezeichnete Thätigkeit der Glieder iſt aber die Eine des Subjectes, in welche ihre Productionen zurückgehen, ſo daß darin nur das Subject producirt wird, das heißt, ſich ſelbſt producirt. Zweitens zeigt ſich der Lebensproceß in der Thätigkeit des ſeiner ſelbſt gewiſſen Lebendigen, welches einer unorganiſchen Natur gegenüberſteht. Zu ihr verhält es ſich als deſſen Macht und aſſimilirt ſie ſich, hierdurch ſich ſelbſt erhaltend, ſich entwickelnd und ſich objectivirend. Das Leben geht ſo in dem Andern nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Drittens erweiſt ſich der Lebensproceß als Gattungsproceß. Indem nämlich das lebendige Individuum, welches in ſeinem erſten Proceß ſich als Subject und Begriff in ſich verhält, durch ſeinen zweiten das ihm äußerlich Objective ſich aſſimilirt, und dergeſtalt die reelle Beſtimmtheit in ſich ſetzt, iſt es damit an ſich Gattung, ſubſtanzielle Allgemeinheit. Die Beſonderung derſelben iſt die Beziehung des Subjectes auf ein anderes Subject ſeiner Gattung, und das Urtheil macht ſich hier geltend in dem Verhältniß der Gattung zu dieſen ſo gegen einander beſtimmten Individuen, in der Geſchlechtsverſchiedenheit. Der Gattungsproceß bringt die Gattung zum Fürſichſein. Das Product deſſelben zerfällt, weil das Leben noch die unmittelbare Idee iſt, in zwei Seiten. Nach der einen geht das lebendige Individuum, welches zuerſt als ein unmittelbares vorausgeſetzt wurde, nun als ein Vermit-

teltes und Erzeugtes hervor. Nach der andern aber geht die lebendige Einzelheit, welche ſich um ihrer erſten Unmittelbarkeit willen negativ zur Allgemeinheit verhält, in der Macht derſelben unter. Das Lebendige ſtirbt, weil es den Widerſpruch in ſich trägt, an ſich das Allgemeine, die Gattung zu ſein, und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu exiſtiren. Im Tod erweiſt ſich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne. Das unmittelbar Lebendige vermittelt ſich im Gattungsproceß mit ſich ſelbſt und erhebt ſich ſo über ſeine Unmittelbarkeit, aber nur, um immer wieder zu derſelben zurückzuſinken. Das Leben verläuft ſich hiermit zunächſt bloß in die ſchlechte Unendlichkeit des Progreſſes in das Endloſe. Was aber wahrhaft dem Begriffe nach durch den Proceß des Lebens zu Stande kommt, das iſt die Aufhebung und Ueberwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen iſt. Hiermit hat dieſe Idee ſich nicht nur von irgend einem individuellen Unmittelbaren befreit, ſondern von ihrer erſten Unmittelbarkeit überhaupt. Sie kommt damit zu ſich, zu ihrer Wahrheit, ſie tritt als freie Gattung für ſich ſelbſt in die Exiſtenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit iſt in dieſem Sinne das Hervorgehen des Geiſtes [1]).

712. Die Idee exiſtirt frei für ſich, inſofern ſie ſich ſelbſt zum Gegenſtand und die Allgemeinheit zum Elemente ihrer Exiſtenz hat. Ihre zur Allgemeinheit beſtimmte Subjectivität iſt reines Unterſcheiden innerhalb ihrer, iſt ein Anſchauen, welches ſich in dieſer identiſchen Allgemeinheit hält. Aber als beſtimmtes Unterſcheiden iſt ſie das fernere Urtheil, in welchem ſie ſich als Totalität von ſich abſtößt und zunächſt als ein äußerliches Univerſum ſich vorausſetzt. So machen ſich zwei Urtheile geltend, welche zwar an ſich identiſch, je-

---

[1]) Log. l. c. S. 244—262. Encyclop. §. 216—222.

doch noch nicht als identiſch geſetzt ſind. Auf dieſe Weiſe findet eine relative Beziehung zwiſchen der ſubjectiven und der objectiven Idee Statt, welche an ſich oder als Leben identiſch ſind. Dies macht in dieſer Sphäre die Beſtimmung der Endlichkeit und das Reflexionsverhältniß aus. Der ſubjectiven Idee gilt demzufolge die objective für die vorgefundene unmittelbare Welt. Zugleich aber, inſofern dies Urtheil ein reines Unterſcheiden der Idee innerhalb ihrer ſelbſt iſt, iſt die Idee für ſich ſie ſelbſt und ihre andere, damit enthält ſie die Gewißheit der an ſich ſeienden Identität dieſer objectiven Welt mit ihr. Hiernach kommt die Vernunft an die Welt ſowohl mit dem abſoluten Glauben, die Identität ſetzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, wie auch mit dem Triebe, den für ſie an ſich nichtigen Gegenſatz als einen nichtigen zu ſetzen. Dieſer Proceß iſt im Allgemeinen das „Erkennen.“ An ſich wird in ihm vermittelſt Einer Thätigkeit der Gegenſatz, die Einſeitigkeit der Subjectivität nebſt der Einſeitigkeit der Objectivität, aufgehoben. Aber dieſes Aufheben geſchieht zunächſt nur an ſich. Der Proceß iſt daher unmittelbar ſelbſt mit der Endlichkeit dieſer Sphäre behaftet. Er zerfällt in die doppelte als verſchieden geſetzte Bewegung des Triebes. Theils geht er darauf aus, die Einſeitigkeit der Subjectivität der Idee dadurch aufzuheben, daß er die ſeiende Welt in ſich, in das ſubjective Vorſtellen und Denken aufnimmt, und daß er die abſtracte Gewißheit ſeiner ſelbſt mit dieſer dergeſtalt für wahrhaft geltenden Objectivität als mit einem Inhalt erfüllt. Theils ſtrebt er umgekehrt die Einſeitigkeit der objectiven Welt, welche hiermit im Gegentheil bloß für einen Schein, für eine Sammlung von Zufälligkeiten und an ſich nichtigen Geſtalten gilt, aufzuheben und ſie durch das Innere des Subjectiven, welches hier für das wahrhaft ſeiende Objective gilt, zu beſtimmen und ihr dieſes Innere einzubilden. Jenes iſt der Trieb des Wiſſens nach Wahrheit, das Erkennen als ſolches, die theoretiſche

Thätigkeit der Idee, dieſes iſt der Trieb des Guten zur Vollbringung deſſelben, die praktiſche Thätigkeit der Idee. Die ſubjective Idee iſt das Gute, indem ſie das an und für ſich Beſtimmte und der ſich ſelbſt gleiche einfache Inhalt iſt. Ihr Trieb ſich zu realiſiren hat das umgekehrte Verhältniß gegen die Idee des Wahren. Er will die vorgefundene Welt nach ſeinem Zwecke beſtimmen. Dieſes Wollen hat einerſeits die Gewißheit der Nichtigkeit des vorausgeſetzten Objectes, andrerſeits aber ſetzt es als endliches zugleich die Selbſtändigkeit des Objectes und den Zweck des Guten in der Eigenſchaft einer bloß ſubjectiven Idee voraus. Die Endlichkeit dieſer Thätigkeit bekundet ſich in dem Widerſpruche, daß in den ſich gleichfalls widerſprechenden Beſtimmungen der objectiven Welt der Zweck des Guten ebenſowohl ausgeführt, als auch nicht ausgeführt wird, daß er eben ſo ſehr als ein unweſentlicher, wie als ein weſentlicher, daß er als ein wirklicher und zugleich als ein nur möglicher geſetzt iſt. Der bezeichnete Widerſpruch ſtellt ſich als der unendliche Progreß der Verwirklichung des Guten dar, welches hierin bloß als ein Sollen feſtgeſtellt iſt. Dagegen zeigt ſich formell das Verſchwinden dieſes Widerſpruches darin, daß durch die handelnde Thätigkeit die Subjectivität des Zweckes in ihrem Gegenſatze gegen die Objectivität im Allgemeinen aufgehoben wird. Dieſe Rückkehr der Idee in ſich iſt zugleich die Erinnerung des Inhaltes in ſich, welcher das Gute und die an ſich ſeiende Identität beider Seiten iſt, die Erinnerung an die Vorausſetzung des theoretiſchen Verhaltens, daß das Object das an ihm Subſtanzielle und Wahre ſei. Hiermit wird die Wahrheit des Guten geſetzt als die Einheit der theoretiſchen und der praktiſchen Idee, es wird geſetzt, daß das Gute an und für ſich erreicht, und daß die objective Welt eben ſo an und für ſich die Idee iſt, wie ſie ewig als Zweck ſich realiſirt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. Dieſes aus der Differenz und der Endlichkeit

des Erkennens zu ſich zurückgekommene und zufolge der Thätigkeit des Begriffes mit ſich identiſch gewordene Leben iſt die „ſpeculative oder abſolute Idee.“ Die abſolute Idee, die Einheit der ſubjectiven und der objectiven, iſt der Begriff der Idee ,dem die Idee als ſolche der Gegenſtand oder das Object iſt, ein Object, in welchem alle Begriffsbeſtimmungen zuſammengegangen ſind [1]).

713. Die nachgewieſene Einheit iſt die „geſammte Wahrheit,“ iſt die ſich ſelbſt denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logiſche Idee. Für ſich iſt die abſolute Idee, weil kein Uebergehen, noch Vorausſetzen, überhaupt kein Beſtimmtſein, welches nicht flüſſig und durchſichtig wäre, in ihr iſt, die reine Form des Begriffes, die ihren Inhalt als ſich ſelbſt anſchaut. Sie macht den einzigen Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie aus. Indem ſie alle Beſtimmtheit enthält, und indem ihr Weſen darin beſteht, vermittelſt ihrer Selbſtbeſtimmung oder ihrer Beſonderung zu ſich zurückzukehren, ſo beſitzt ſie verſchiedene Geſtaltungen, und das Geſchäft der Philoſophie iſt, ſie in allen zu erkennen. Die Natur und der Geiſt ſind überhaupt die ſich unterſcheidenden Weiſen, ihr Daſein darzuſtellen, die Kunſt und die Religion ſind ihre verſchiedenen Weiſen, ſich zu erfaſſen und ſich ein ihr angemeſſenes Daſein zu geben. Die Philoſophie hat mit der Kunſt und der Religion den nämlichen Inhalt und den nämlichen Zweck, aber ihre Weiſe, die abſolute Idee aufzufaſſen, iſt die höchſte, nämlich die Erkenntniß durch den Begriff. Da die Idee die abſolute Einheit der Subjectivität und der Objectivität in der unendlichen Bewegung des Begriffes iſt, welcher ſich ſelbſt als ſein Anderes ſetzt und erſt in dieſem Anderen zur Selbſtgleichheit gelangt, ſo verwirklicht ſie ſich deshalb in einem abſoluten Proceß als

---

[1]) Log. l. c. S. 262—327. Encyclop. §. 223—235.

jene Einheit. Vermöge ihrer eigenen Macht, und inſofern mit Freiheit, oder gemäß der Nothwendigkeit des Begriffes, welcher für ſich die Macht der Nothwendigkeit und die wirkliche Freiheit iſt, tritt ſie hervor in der Beſtimmung der äußerlichen, unmittelbaren Objectivität und Realität des Einzelnen, Mannigfaltigen und Wandelbaren. In dieſer Beſtimmung exiſtirt ſie als unmittelbares Sein, um an dem Unmittelbaren, Aeußerlichen und Verſchiedenen durch Vermittlung, Vereinigung und Zurückführung deſſelben zur Identität mit der Innerlichkeit als das wahrhaft Identiſche und Allgemeine ſich zu erweiſen, um durch Negation ihrer in der Sphäre der Aeußerlichkeit hervortretenden Negation als den Begriff und als das wahrhaft Unendliche, und durch die Vermittlung zugleich als das vermittelnde Subject und als das vermittelte Object ſich darzuſtellen und zu erfaſſen. Dergeſtalt vermag ſie zugleich als Object und als Subject Begriff zu ſein, oder als Begriff ihr Daſein zu beſitzen. In jener Form der Aeußerlichkeit und des Andersſeins iſt ſie die „Natur.“ Hierin offenbart ſich die abſolute Freiheit der Idee, daß ſie in der vollkommenen Wahrheit ihrer ſelbſt ſich aufſchließt oder ſich „entſchließt,“ das heißt, ſich dazu beſtimmt, ſich aus ſich ſelbſt herauszuſtellen, das Moment ihrer Beſonderheit oder des erſten Beſtimmens und Andersſeins, die „unmittelbare Idee“ als ihren Wiederſchein — alſo ſich ſelbſt als Natur — frei aus ſich zu entlaſſen [1]).

2). Naturphiloſophie.

a. Begriff der Natur und Eintheilung der Naturphiloſophie.

714. Den Begriff der Natur glaubt Hegel, wie wir geſehen haben, innerhalb des Kreiſes ſeiner logiſchen Ent-

[1]) Log. l. c. S. 327—353. Encyclop. §. 236—244.

wicklungen zum philoſophiſchen, zum eigentlich denkenden Bewußtſein gebracht zu haben, indem er ihre Stellung in dem von ihm angenommenen Proceß der abſoluten Idee angegeben und ſie dem gemäß für die Idee in der Form des Andersſeins erklärt hat. Nach ſeiner dialektiſchen Betrachtungsweiſe würde ihre Bedeutung, weil ſie eine Bewegung, ein fließendes Moment innerhalb dieſes Proceſſes ſein ſoll, nicht richtig verſtanden werden, wenn man in ihr nicht das Verhältniß zu dem höheren Gebiete, den Uebergang zu der Verwirklichung des Geiſtes erkennte, wenn man alſo hierbei nicht die ganze Thätigkeit der Selbſtbeſtimmung oder Selbſtvermittlung der Idee berückſichtigte. Die abſolute Idee, behauptet er, tritt, durch keine äußere Macht hierzu genöthigt, bloß vermöge der inneren Nothwendigkeit ihres eignen Weſens und inſofern mit Freiheit in der Form der Entäußerung als Natur hervor, um in der Rückkehr aus der Natur als für ſich ſeiend und an und für ſich werdend daſtehen zu können. Sie iſt eben dieſe, Thätigkeit oder Bewegung, ſich zu „entſchließen“ — im analogen Sinn, wie eine Knospe ſich entſchließt, das heißt, ſich aufſchließt, ſich entfaltet — und das Andere, alſo das zeitliche und räumliche Daſein aus ſich herauszuſetzen, um es wieder in ſich zurückzunehmen, und um ſo ſich ſelbſt zu erfaſſen, und als Subjectivität, als Geiſt zu ſein. Die Natur enthält deshalb den Proceß, zum Geiſte zu werden, ihr Andersſein aufzuheben. Da hier die Idee als das Negative ihrer ſelbſt ſich bewegt und ihr ſelbſt äußerlich iſt, ſo iſt die Natur nicht nur relativ in Beziehung auf die Idee und auf die ſubjective Exiſtenz derſelben, auf den Geiſt, äußerlich, ſondern die Aeußerlichkeit macht die Beſtimmung aus, in welcher ſie als Natur ſich verwirklicht. In der Aeußerlichkeit der Natur haben die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung unter einander, ſo daß der Begriff als das Innere zu ihnen ſich verhält. Deshalb

ſpricht ſich in dem Daſein der Natur keine Freiheit, ſondern nur die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit aus [1]).

715. Die Natur iſt ein Syſtem von Stufen, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht. Die nächſtfolgende iſt ſtets die Wahrheit der vorausgehenden, in dem Sinne, in welchem nach Hegel geſagt werden kann, daß die Frucht die Wahrheit der Blüthe iſt. Dies heißt, die vorausgehende muß immer aus dem Geſichtspuncte betrachtet werden, daß ihre Bedeutung darauf beruht, für die nächſtfolgende die untergeordnete Bedingung und Grundlage darzubieten, den beſtimmten Standpunct darzuſtellen, welchen die Idee in dem Proceß ihrer Objectivirung erreicht haben muß, um zu einem höheren emporſteigen zu können. Dieſes Stufenverhältniß darf nicht ſo genommen werden, als ob die eine aus der andern auf dem natürlichen Weg erzeugt würde, ſondern es bezieht ſich auf die innere, den Grund der Natur ausmachende Idee. Die Metamorphoſe kommt nur dem Begriff als ſolchem zu, deſſen Veränderung bloß in der Entwicklung beſteht. Er findet ſich aber in der Natur theils unter der Form der Innerlichkeit, theils unter der Form der Exiſtenz als das Daſein der lebendigen Individuen. Auf dieſe Individuen beſchränkt ſich die „exiſtirende" Metamorphoſe. Der Widerſpruch, welcher an der Idee haftet, indem ſie ihr ſelbſt in der Sphäre der Natur äußerlich iſt, drückt ſich darin aus, daß den Naturgebilden einerſeits die begriffsmäßige Nothwendigkeit und die vernünftige Beſtimmtheit in der organiſchen Totalität, andrerſeits die gleichgültige Zufälligkeit und unbeſtimmbare Regelloſigkeit zukommt. Die Zufälligkeit herrſcht am meiſten im Reiche der concreten individuellen Gebilde, welche als Naturdinge nur

---

[1]) Vorleſ. üb. d. Naturphiloſ. als Encyclop. 2t. Th. §. 247. u. 248.

unmittelbar concret ſind. Das unmittelbar Concrete beſteht nämlich in einer Menge von Eigenſchaften, welche außer einander und mehr oder weniger gleichgültig gegen einander exiſtiren, und gegen welche deshalb die einfache für ſich ſeiende Subjectivität des Begriffes ebenfalls gleichgültig ſich verhält und ſie äußerlicher, ſomit zufälliger Beſtimmung überläßt. Hierin zeigt ſich die „Ohnmacht" der Natur, daß ſie die Begriffsbeſtimmungen bloß abſtract zu erhalten vermag und die Ausführung des Beſonderen der äußeren Beſtimmbarkeit preisgeben muß. In der Unfähigkeit der Natur, den Begriff in ſeiner Ausführung feſtzuhalten, liegt der Grund der Schwierigkeit und in vielen Fällen der Unmöglichkeit, aus der erfahrungsmäßigen Beobachtung feſte Unterſchiede hinſichtlich auf die Claſſen und Ordnungen der Naturerzeugniſſe zu finden [1]). Uebrigens räumt Hegel auch für die ſpeculative Erfaſſung und Entwicklung des Begriffs in dem Naturgebiet ein, daß hier das philoſophiſche Wiſſen noch keineswegs zu ſeiner Vollendung gelangt, ſondern nur in der Annäherung zu einem noch weit entfernten Ziele befindlich ſei. Man muß, äußert er, in der Naturphiloſophie zugeſtehen, daß es Vieles gibt, was noch nicht zu begreifen iſt. Die Würde der Wiſſenſchaft darf nicht darein geſetzt werden, daß alle Geſtaltungen ihres Gegenſtandes begriffen und erklärt ſein, ſondern man muß ſich mit demjenigen begnügen, was man in der That bis jetzt begreifen kann [2]). Wenn aber gleich, bemerkt er am Schluſſe ſeiner Vorleſungen über die Naturphiloſophie, eine eigenthümliche Schwierigkeit dieſer Wiſſenſchaft aus zwei Umſtänden erwächſt, theils daraus, daß das Materielle gegen die Einheit des Begriffs ſo widerſpenſtiſch iſt, theils auch daraus, daß ein immer mehr ſich häufendes Detail den Geiſt in Anſpruch nimmt, ſo muß deſſenunge-

---

[1]) l. c. §. 249. u. 250.

[2]) l. c. §. 268. Zuſ.

achtet die Vernunft das Zutrauen zu ſich haben, daß in der Natur der Begriff zum Begriffe ſpricht, und daß die wahrhafte Geſtalt des Begriffes, welche unter dem Außereinander der unendlich vielen Geſtalten verborgen liegt, ſich ihr enthüllen wird.

716. An ſich iſt die Natur ein lebendiges Ganze. Die Bewegung durch ihren Stufengang hat die Aufgabe und Bedeutung, daß die Idee ſich als dasjenige „ſetzen" muß, was ſie „an ſich" iſt. Demzufolge muß ſie aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche den Tod ausmacht, in ſich gehen, um zunächſt als Lebendiges zu exiſtiren. Ferner aber muß ſie auch über dieſe Beſtimmtheit, in welcher ſie nur als das Leben auftritt, hinausgehen und ſich zur Exiſtenz des Geiſtes ſteigern, welcher die Wahrheit und den Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ausdrückt. In dem Unterſchied und dem Zuſammenhang der drei Momente des Begriffs, alſo der Einzelheit, der Beſonderheit und der Allgemeinheit wurzelt die Unterſcheidung der drei Hauptſtufen der Natur und hiermit die Eintheilung ihrer philoſophiſchen Betrachtung. Die erſte Hauptſtufe enthält die Beſtimmung des Außereinander, der unendlichen Vereinzelung, außerhalb welcher die Einheit der Form ſteht, ſo daß dieſe als eine ideelle, als eine nur an ſich ſeiende und daher geſuchte zu dem Daſein des Mannigfaltigen in der Natur ſich verhält. Der zweiten gehört die Beſtimmung der Beſonderheit an. Hier findet ſich die Realität der Naturgegenſtände mit einer immanenten Formbeſtimmtheit und mit einer an derſelben exiſtirenden Differenz geſetzt, und es beſteht hier ein Reflexionsverhältniß, deſſen Inſichſein die natürliche Individualität iſt. Die dritte endlich wird charakteriſirt durch die Beſtimmung der Subjectivität, in welcher die realen Unterſchiede der Form zu der ideellen Einheit zurückgebracht ſind, die ſich ſelbſt gefunden und das Fürſich-

ſein erreicht hat. Dem entſprechend zerfällt die Naturphiloſophie in drei Abtheilungen, in die Mechanik, Phyſik und Organik [1]).

b. Mechanik.

717. Der Mechanik weiſt Hegel in der ſtets wiederkehrenden Anwendung ſeiner dialektiſch-ſpeculativen Trichotomie die dreifache Aufgabe an, daß durch ihre Expoſitionen aus dem vorausgeſetzten Proceß der Idee erklärt werde erſtens das ganz abſtracte Außereinander, der Raum und die Zeit, zweitens das vereinzelte Außereinander und deſſen Beziehung in jener Abſtraction, die Materie nebſt deren Bewegung, drittens die Materie in der Freiheit ihres an ſich ſeienden Begriffs, in ihrer freien Bewegung. Der Raum iſt nach Hegel's Definition die erſte oder unmittelbare Beſtimmung der Natur, die abſtracte Allgemeinheit ihres Außerſichſeins, die vermittelungsloſe Gleichgültigkeit des Außereinanders. Seine Eigenthümlichkeit beſteht in dem ganz ideellen Nebeneinander, weil er das Außerſichſein iſt, und ihm kommt ſchlechthin die Stetigkeit zu, weil dies Außereinander als noch durchaus abſtract keinen beſtimmten Unterſchied in ſich enthält. Da er an ſich Begriff iſt, ſo machen ſich überhaupt deſſen Unterſchiede an ihm geltend und zwar zunächſt als die bloß verſchiedenen, ganz beſtimmungsloſen drei Dimenſionen. Aber der Unterſchied muß als ſolcher weſentlich ein beſtimmter, ein qualitativer ſein. In dieſer ſeiner wahren Eigenthümlichkeit zeigt er ſich erſtens als die Negation des Raumes ſelbſt, das heißt, des unmittelbaren „unterſchiedsloſen" Außerſichſeins. Hierin beſteht der Punct. Zweitens beſitzt die Negation — als die des Raumes — ſelbſt den Charakter der Räumlichkeit. Der Punct, indem er weſentlich dieſe Beziehung enthält, das heißt, indem er

---

[1]) l. c. §. 251 u. 252.

ſich aufhebt, wird zur Linie, zu ſeinem erſten Andersſein, mithin zum Räumlichſein. Drittens beſteht die Wahrheit des Andersſeins in der Negation der Negation. Daher geht die Linie in die Fläche über. Die Fläche bildet einerſeits eine Beſtimmtheit gegenüber der Linie und dem Punct, in der Eigenſchaft der Fläche überhaupt. Andrerſeits enthält ſie die aufgehobene Negation des Raumes und ſomit die Wiederherſtellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr hat. In dieſer Bedeutung erweiſt ſie ſich als die ausſchließende Oberfläche, welche einen einzelnen ganzen Raum abſondert. Nun gehört aber der Negativität, welche als Punct auf den Raum ſich bezieht und in ihm als Linie und als Fläche ihre Beſtimmungen entwickelt, in der Sphäre des Außerſichſeins eben ſo wohl das Fürſichſein an. Sie ſetzt die ihrem Fürſichſein zukommenden Beſtimmungen zugleich auch in der Sphäre des Außereinander, und erſcheint dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander. In dieſer Weiſe für ſich geſetzt iſt ſie die Zeit [1]).

718. Das Eigenthümliche der Zeit, ſchlechthin abſtract und ideell, wie das des Raumes, beſteht alſo in der negativen Einheit des Außerſichſeins. Ihr gehört ein Sein an, welches nicht iſt, indem es iſt, und welches iſt, indem es nicht iſt. Sie iſt demnach das angeſchaute Werden, in ihr ſind die momentanen, unmittelbar ſich aufhebenden Unterſchiede als für einander äußerliche gegeben. Die Stetigkeit gehört ihr eben ſo an, wie dem Raume, weil ſie die abſtract ſich auf ſich beziehende Negativität iſt, und weil in dieſer Abſtraction noch kein reeller Unterſchied angetroffen wird. Ihre Dimenſionen, die Gegenwart, die Zukunft und die Vergangenheit drücken das Werden der Aeußerlichkeit

[1]) l. c. §. 253 — 257.

aus und enthalten die Auflöſung dieſes Werdens in die Unterſchiede des in das Nichts übergehenden Seins und des in das Sein übergehenden Nichts. Das unmittelbare Verſchwinden der bezeichneten Unterſchiede in der Einzelheit macht die Gegenwart aus, das Jetzt, welches die Einzelheit ausſchließend und in den beiden anderen Momenten continuirlich bloß dieſes Verſchwinden des ihm zukommenden Seins in Nichts, und des Nichts in das ihm zukommende Sein iſt. Der Raum enthält in ſich ſelbſt den Widerſpruch des gleichgültigen Auseinanderſeins und der unterſchiedsloſen Continuität, ihm gehört die reine Negativität ſeiner ſelbſt und das Uebergehen zunächſt in die Zeit an. Gleichfalls kommt es der Zeit zu, indem ihre in Einem zuſammengehaltenen entgegengeſetzten Momente ſich unmittelbar aufheben, in die Indifferenz, in das ununterſchiedene Außereinander oder in den Raum unmittelbar zuſammen zu fallen. Demnach findet ſich an dem Raume die negative Beſtimmung, der ausſchließende Punct nicht mehr bloß an ſich, dem Begriffe nach, ſondern als an ihm geſetzt und in ſich concret durch die totale Negativität, in welcher die Zeit beſteht. Der in ſolcher Weiſe concrete Punct iſt der Ort, die Einheit des Hier und des Jetzt. Als dieſe geſetzte Identität des Raumes und der Zeit enthält er zunächſt gleichfalls den geſetzten Widerſpruch, welchen ſowohl der Raum, wie die Zeit, Jedes an ihm ſelbſt, enthält. Er iſt die räumliche, mithin gleichgültige Einzelheit nur als das räumliche Jetzt, als Zeit, ſo daß es zu ſeinem Weſen gehört, unmittelbar gleichgültig gegen ſich als dieſen beſtimmten Ort, ſich äußerlich, die Negation ſeiner ſelbſt und ein anderer Ort zu ſein. In dieſem Vergehen und Sich=wieder=erzeugen des Raumes in Zeit und der Zeit im Raum, darin alſo, daß die Zeit räumlich als Ort, aber dieſe gleichgültige Räumlichkeit eben ſo unmittelbar als zeitlich geſetzt wird, beſteht die Bewegung, in welcher der Raum und die Zeit erſt ihre Wirk=

lichkeit erlangen. Das nachgewieſene Werden iſt aber ſelbſt nicht weniger das In-ſich-Zuſammenfallen ſeines Widerſpruches, iſt die unmittelbar identiſche daſeiende Einheit Beider, die Materie. Sie erweiſt ſich als die erſte Realität des Raumes, als deſſen daſeiendes Fürſichſein und poſitives Beſtehen, welches anderen Raum ausſchließt. Der Punct ſoll auch ausſchließen, aber er thut es noch nicht, denn er iſt nur eine abſtracte Negation. Die Materie dagegen hat die ausſchließende Beziehung auf ſich, und ſomit bildet ſie die erſte reale Grenze im Raume. Dasjenige, was man die Erfüllung des Raumes und der Zeit zu nennen pflegt, das Greifbare, Fühlbare, Widerſtandleiſtende, das in ſeinem Sein-für-Anderes für-ſich-ſelbſt Seiende, dies beſteht in nichts Anderem, als in der Einheit des Raumes und der Zeit überhaupt [1]).

719. Die Materie hält ſich gegen ihre Identität mit ſich durch das Moment ihrer Negativität, ihrer abſtracten Vereinzelung, auseinander. Hierauf beruht ihre Repulſion. Nicht weniger weſentlich iſt für ſie die negative Einheit dieſes außereinander befindlichen Fürſichſeins, weil hier das Verſchiedene Eins und Daſſelbe iſt. Aus dieſem Grunde gehört ihr die Stetigkeit an und hierauf beruht ihre Attraction. Sie enthält untrennbar beide Momente als deren negative Einheit, als Einzelheit, welche aber von dem unmittelbaren Außereinander der Materie noch unterſchieden und darum ſelbſt noch nicht ein materielles Daſein iſt. So kommt ihr der Charakter der ideellen Einzelheit, des Mittelpunctes und folglich der Schwere zu. Erſt in der ſchweren Materie zeigt ſich die Totalität und das Reelle, woran die Attraction und die Repulſion in der Eigenſchaft der ideellen Momente vorhanden ſind. Es wäre falſch, ihnen die Bedeutung ſelbſtän-

[1]) l. c. §. 258—261.

dig für ſich beſtehender Kräfte beizulegen. Die Materie geht aus ihnen als aus Begriffsmomenten hervor, iſt aber das Vorausgeſetzte für ihre Erſcheinung. Zunächſt hat die Materie, inſoweit ſie bloß die Beſtimmungen der Allgemeinheit und der Unmittelbarkeit beſitzt, nur einen quantitativen Unterſchied und beſondert ſich in verſchiedene Quanta, in Maſſen, welche nach der oberflächlichen Beſtimmtheit des Ganzen oder des Eins als Körper hervortreten. Gleichfalls in der Unmittelbarkeit gefaßt unterſcheidet ſich der Körper von ſeiner Idealität, und iſt zwar „weſentlich" räumlich und zeitlich, aber im Raum und in der Zeit „vorhanden", ſo daß er als deren gegen dieſe Form gleichgültiger Inhalt erſcheint. Gemäß der Raumbeſtimmung, in welcher die Zeit aufgehoben, zeigt ſich der Körper als dauernd, gemäß der Zeitbeſtimmung, in welcher das gleichgültige räumliche Beſtehen aufgehoben, als vergänglich, überhaupt als ein ganz zufälliges Eins. Ihm gehört zwar diejenige Einheit an, welche beide Momente in ihrer Entgegenſetzung bindet, die Bewegung. Da er jedoch gegen den Raum und die Zeit, ſo wie gegen deren Beziehung, die Bewegung, gleichgültig ſich verhält, ſo iſt ihm dieſe ebenſowohl, wie ſeine Negation derſelben, die Ruhe, äußerlich. Dergeſtalt beſitzt er die Eigenſchaft der Trägheit [1]).

720. Wenn der träge Körper äußerlich in Bewegung geſetzt und ſo auf einen andern bezogen wird, macht er momentan mit dieſem einen einzigen Körper aus, denn ſie ſind Maſſen von nur quantitativem Unterſchiede. Aus dieſem Geſichtspunct betrachtet zeigt ſich Eine Bewegung für beide Körper. Hierin beſteht die Mittheilung der Bewegung. Aber eben ſo ſehr leiſten ſie ſich Widerſtand, indem jeder auch als ein unmittelbares Eins vorausgeſetzt wird. Auf

---

[1]) l. c. §. 262—264.

dieſem ihren Fürſichſein gegen einander, welches durch das Quantum der Maſſe weiter beſondert wird, beruht ihre relative Schwere, ihr Gewicht. Extenſiv erſcheint das angegebene Fürſichſein als eine Menge ſchwerer Theile, intenſiv als ein beſtimmter Druck. Indem es die reale Beſtimmtheit iſt, macht es mit der ideellen, der quantitativen Beſtimmtheit der Bewegung, mit der Geſchwindigkeit die Größe der Bewegung, die ſogenannte Kraft derſelben als eine einzige Beſtimmtheit aus, innerhalb welcher beide Momente, das Gewicht der Maſſe und die Größe der Geſchwindigkeit gegenſeitig die Stellen von einander vertreten können. Zum Beiſpiel, die Maſſe ſei ſechs Pfund, die Geſchwindigkeit vier, ſo iſt die Kraft vier und zwanzig, und eben ſo viel beträgt die Kraft, wenn acht Pfund ſich mit der Geſchwindigkeit „drei" bewegen. Das Gewicht, welches als intenſive Größe im Körper ſelbſt an einem Puncte ſich concentrirt, macht ſeinen Schwerpunct aus. Aber dem Körper kommt zufolge ſeiner Schwere dies zu, ſeinen Mittelpunct außer ſich zu ſetzen und zu haben. Daher beſitzen der Stoß und der Widerſtand, ſo wie die durch ſie geſetzte Bewegung, eine ſubſtanzielle Grundlage in einem Centrum, welches den einzelnen Körpern gemeinſchaftlich angehört und außer ihnen liegt. Jene ihre äußerlich geſetzte accidentelle Bewegung geht an dieſem Mittelpunct in die Ruhe über. Das Eigenthümliche dieſer Ruhe äußert ſich auch, weil das Centrum außerhalb der Materie ſich befindet, als ein Streben nach ihm, und gemäß dem Verhältniſſe der in beſonderen Körpern hervortretenden und gemeinſchaftlich dahin ſtrebenden Materie als ein Druck derſelben auf einander. Das bezeichnete Streben in demjenigen Verhältniſſe, nach welchem der Körper durch einen relativ leeren Raum von dem Mittelpuncte ſeiner Schwere getrennt wird, macht den Fall aus. Das Fallen iſt die weſentliche Bewegung, in welche jene accidentelle eben ſo dem Begriffe nach, wie der Exiſtenz nach in

Ruhe, übergeht. Hiernach iſt es die relativ freie Bewegung, die freie, indem ſie durch den Begriff des Körpers geſetzt, die Erſcheinung ſeiner eignen Schwere und ihm daher immanent iſt, jedoch zugleich auch eine bedingte, als die nur erſte Negation der Aeußerlichkeit. Demzufolge zeigt ſich die Entfernung von dem Zuſammenhange mit dem Centrum noch als die äußerlich geſetzte, als die zufällige Beſtimmung [1]).

721. Der Fall drückt das bloß abſtracte Setzen eines einzigen Centrums aus, in deſſen Einheit der Unterſchied der beſonderen Maſſen und Körper ſich als aufgehoben ſetzt. Die Maſſe und das Gewicht haben daher in der Größe dieſer Bewegung keine Bedeutung. Aber dem einfachen Fürſichſein des Centrums kommt, als dieſer negativen Beziehung auf ſich ſelbſt, weſentlich die Repulſion ſeiner ſelbſt zu. Dieſe Repulſion iſt eine formelle in viele ruhende Centra, die Sterne, und eine lebendige, weil ſie gemäß den Momenten des Begriffes determinirt wird und eine weſentliche Beziehung der hiernach unterſchieden geſetzten Centra auf einander enthält. Die genannte Beziehung trägt in ſich den Widerſpruch zwiſchen ihrem ſelbſtändigen Fürſichſein und ihrem Zuſammengeſchloſſenſein in dem Begriffe, mithin zwiſchen ihrer Realität und ihrer Idealität. Die Erſcheinung dieſes Widerſpruches tritt in der Gravitation hervor und iſt die abſolut freie Bewegung der Himmelskörper. Die Gravitation enthält den wahrhaften und beſtimmten zur Idee realiſirten Begriff der materiellen Körperlichkeit. Denn in ihr erweiſt ſich die vollſtändige Durchführung der Momente dieſes Begriffes. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt ſich weſentlich in beſondere Körper und ſchließt ſich zum Momente der Einzelheit oder der Subjectivität als erſcheinendes Daſein in der Bewegung zuſammen, welche hierdurch unmit-

[1]) l. c. §. 265—267.

telbar ein Syſtem mehrerer Körper, ein Sonnenſyſtem iſt. In dem Begriff der Schwere ſind die beiden Momente des Fürſichſeins und der das Fürſichſein aufhebenden Continuität enthalten. Das vernünftige Verſtändniß derſelben wird dadurch verläugnet, daß man ſie als beſondere Kräfte, entſprechend der Attractiv- und Repulſivkraft, als eine Centripetal- und Centrifugalkraft faßt, welche, wie die Schwere, auf die Körper agiren, und unabhängig von einander zufälligerweiſe in einem Dritten, dem Körper, zuſammenſtoßen ſollen. Das Sonnenſyſtem, bloß aus dem Geſichtspuncte der Gravitation betrachtet, umfaßt zunächſt eine Menge von ſelbſtändigen Körpern, welche ſich weſentlich auf einander beziehen, indem ſie ſchwer ſind, jedoch in dieſer Beziehung ſich ſelbſt erhalten und ihre Einheit in ein Anderes außer ihnen ſetzen. So erſcheint die Vielheit hier nicht mehr unbeſtimmt, wie bei den Sternen, ſondern der Unterſchied iſt geſetzt. Die Beſtimmtheit aber beſteht allein in dem Unterſchiede der abſolut allgemeinen und der beſonderen Centralität. Aus dieſen zwei Beſtimmungen ergeben ſich die Formen der Bewegung, in denen der Begriff der Materie zur vollſtändigen Darſtellung gelangt. Die Bewegung fällt in den relativen Centralkörper, welcher die allgemeine Beſtimmtheit des Ortes in ſich enthält, zugleich aber bleibt der Ort deſſelben auch unbeſtimmt, inſofern er ſein Centrum in einem Andern hat. Dieſe Unbeſtimmtheit muß gleichfalls ein Daſein erlangen, während der an und für ſich beſtimmte Ort nur Einer iſt. Für die beſonderen Centralkörper iſt es deshalb auch gleichgültig, an welchem Orte ſie ſich befinden. Dies kommt dergeſtalt zum Vorſchein, daß ſie ihr Centrum ſuchen, das heißt, ihren Ort verändern. Bewegten ſich nun alle in derſelben Bahn, ſo wären ſie gar nicht von einander verſchieden, ſie wären Eins und Daſſelbe, jeder nur die Wiederholung des andern, und ihre Verſchiedenheit würde hiermit ein leeres Wort ſein. Indem ſie aber ihren Ort in

verſchiedenen Entfernungen von einander verändern, kehren ſie durch eine Curve in ſich zurück. Nur auf dieſe Weiſe ſtellen ſie ihre Selbſtändigkeit gegen den allgemeinen Centralkörper dar, ſo wie ihre Einheit mit dem Mittelpunkte dadurch, daß ſie ſich in der gleichen Curve um ihn herum bebewegen. Weil in dem Sonnenſyſtem die Schwere, welche die Subſtanz der Materie bildet, zur Totalität der Form ſich entwickelt, hat ſie das Außerſichſein der Materie nicht mehr außer ihr. Zunächſt erſcheint die Form nach ihren Unterſchieden in den idealen Beſtimmungen des Raums, der Zeit und der Bewegung, und nach ihrem Fürſichſein als ein Centrum, welches außerhalb der außer ſich ſeienden Materie ſeine Stelle hat. Aber in der entfalteten Totalität der Begriffsmomente wird dieſes Außereinander als ein ſchlechthin durch ſie determinirtes geſetzt, und die Materie iſt außerhalb dieſes ihres Außereinanderſeins nichts. Auf ſolche Weiſe zeigt ſich die Form als materialiſirt. Umgekehrt betrachtet hat die Materie vermöge der in der Totalität Statt findenden Negation ihres Außerſichſeins das vorher nur geſuchte Centrum, ihr Selbſt, die Formbeſtimmtheit an ihr ſelbſt erhalten. Hiermit hat ihr abſtractes dumpfes Inſichſein, welches die Natur der Schwere überhaupt ausmacht, zur Form ſich entſchloſſen, hat den Charakter der qualificirten Materie angenommen und aus der Sphäre der Mechanik in die der Phyſik ſich erhoben [1]).

c. Phyſik.

722. Im Bereiche der Phyſik gelangen die Körper unter die Macht der Individualität. Die Materie tritt in die Individualität ein, indem ſie das Fürſichſein dergeſtalt ſich aneignet, daß es in ihr entwickelt und daß ſie hierdurch an ihr ſelbſt beſtimmt wird. Sie entreißt ſich auf dieſe Weiſe

[1]) l. c. §. 268—271.

der Schwere und determinirt durch die ihr immanente Form ihre Räumlichkeit der Schwere gegenüber, welcher vorher, als einem im Verhältniß zu ihr anderen und von ihr nur geſuchten Centrum, dieſes Beſtimmen zukam. Für die Eintheilung des Inhaltes der vorliegenden Sphäre legt Hegel ſeinen dialektiſchen Ternarius dergeſtalt zum Grunde, daß erſtlich die „allgemeine Individualität,“ die Eigenthümlichkeit der unmittelbaren freien phyſiſchen Qualitäten, zweitens die „beſondere Individualität“, die Beziehung der Form als phyſiſcher Beſtimmung auf die Schwere und alſo die Determination der Schwere durch ſie, und drittens die „totale freie Individualität“ den Gegenſtand ſeiner Expoſition ausmachen ſoll. Dabei wird von Hegel bemerkt, in dem Gebiete der Phyſik ſei der Begriff nicht, wie in der Mechanik, auf unmittelbare Weiſe vorhanden, auch trete er hier nicht, wie in der Organik, real hervor, ſondern er halte ſich hinter der Exiſtenz verborgen und bekunde ſich lediglich als das verknüpfende Band der Nothwendigkeit, während das Erſcheinende begriffslos bleibe. Zuerſt beſtehe begriffsmäßig innerhalb dieſer Sphäre die Mannigfaltigkeit der Formunterſchiede beziehungslos und ſelbſtändig gegen einander. Zweitens erſcheine die Individualität in der Differenz, im Gegenſatze. Erſt auf der dritten Stufe werde ſie zur Herrin über die Formunterſchiede [1]).

723. Die Phyſik der allgemeinen Individualität erklärt unter der Kategorie der unmittelbaren freien phyſiſchen Qualitäten zunächſt diejenigen Qualitäten, welche unmittelbar außer einander in ſelbſtändiger Weiſe auftreten, die nunmehr phyſiſch beſtimmten himmliſchen Körper, hierauf diejenigen, welche auf die individuelle Einheit ihrer Totalität bezogen ſind, die phyſiſchen oder phyſikaliſchen Elemente,

---

[1]) l. c. §. 272.

nämlich die Luft, das Feuer, das Waſſer und die Erdigkeit, endlich den Proceß derſelben, den meteorologiſchen Proceß, mit der Bedeutung, daß er das Individuum der phyſiſchen Elemente hervorbringt. Die Beſtimmungen des Begriffes erhalten jetzt Materialität. Das Fürſichſein der Materie findet ſeinen Einheitspunct. Indem die Materie dergeſtalt als fürſichſeiendes Fürſichſein daſteht und das Uebergehen der Beſtimmungen, das Schwinden derſelben in einander ſelbſt geſchwunden iſt, ſo treten wir nach der logiſchen Betrachtungsweiſe in die Sphäre des Weſens ein. Für die erſte qualificirte Materie erklärt Hegel die Materie, inſofern ſie reine Identität mit ſich, Einheit der Reflexion=in=ſich, ſomit nur die erſte, ſelbſt noch abſtracte Manifeſtation ſei. Indem ſie in der Natur daſei, ſo enthalte ſie die Beziehung auf ſich als ſelbſtändig gegen die übrigen Beſtimmungen der Totalität. Dieſes exiſtirende allgemeine Selbſt der Materie ſei das Licht, als Individualität der Stern, und als Moment einer Totalität die Sonne. Hegel meint von den Sternen und von der Sonne, daß in ihnen nur Lichtmaterie angetroffen werden könne mit völligem Ausſchluſſe derjenigen Naturerzeugniſſe, welche in ſich gegangen, der concreten Geſtalten, welche ſich für ſich gegen das Allgemeine behaupten. Die Frömmigkeit ſei in einem Irrthum befangen, indem ſie die Sterne, die Sonne und den Mond zum Wohnplatze von Menſchen, von Thieren und Pflanzen machen wolle, dazu könne es nur der Planet bringen. Die Materie im Gegenſatze gegen ihr reines allgemeines Selbſt iſt ihm das eben ſo rein Selbſtloſe, die Finſterniß, das Verhältniß der letzteren zum Licht das der reinen Entgegenſetzung, daher beide als poſitiv und als negativ ſich zu einander verhalten. Das Dunkle, zunächſt das Negative des Lichtes, enthält den Gegenſatz gegen deſſen abſtract identiſche Idealität, daher auch den Gegenſatz an ihm ſelbſt. Demzufolge hat es materielle Realität und zerfällt in ſich in die Zweiheit erſtlich der kör=

perlichen Verſchiedenheit, das heißt, des materiellen Fürſichſeins, der Starrheit, und zweitens der Entgegenſetzung als ſolcher, welche für ſich, weil von der Individualität nicht gehalten und bloß in ſich zuſammengeſunken, die Auflöſung und die Neutralität darſtellt. Auf dem erſten dieſer beiden Momente beruht der lunariſche, auf dem zweiten der kometariſche Körper. Der Körper der Starrheit, des formellen Fürſichſeins, welchem die im Gegenſatze befangene Selbſtändigkeit und deshalb keine Individualität angehört, verhält ſich dem gemäß dienend, er iſt der Trabant eines anderen, in welchem er ſeine Achſe hat. Dagegen iſt der Körper der Auflöſung, das Gegentheil der Starrheit, in ſeinem Verhalten ausſchweifend. In ſeiner excentriſchen Bahn, wie in ſeinem phyſikaliſchen Daſein, repräſentirt er die Zufälligkeit. Die Kometen zeigen ſich daher als eine oberflächliche Concretion, welche eben ſo zufällig ſich wieder zerſtäuben mag[1]).

724. Der nachgewieſene Gegenſatz zwiſchen der Starrheit und der Auflöſung in ſich zurückgegangen und zur Einheit verknüpft macht die Erde oder den Planeten überhaupt aus. Der Planet iſt der Körper der individuellen Totalität, in welcher einerſeits die Starrheit zu einer Trennung in reale Unterſchiede ſich aufgeſchloſſen hat, und andrerſeits die Auflöſung durch den ſelbſtiſchen Einheitspunct zuſammengehalten wird. Die Bewegung des Planeten, die Achſendrehung um ſich und zugleich der Umſchwung um einen Centralkörper, iſt die concreteſte und drückt die Lebendigkeit aus. Dagegen erſcheint in der Lichtnatur des Centralkörpers die abſtracte Identität, deren Wahrheit, wie die des Denkens, erſt in der concreten Idee, in der Individualität, zum Ausdrucke gelangt. Der Planet erweiſt ſich als das wahrhafte Prius, als die Subjectivität, worin die an den Trabanten

[1]) l. c. §. 273—279.

und an den Kometen hervortretenden Unterſchiede bloß in der Eigenſchaft ideeller Momente ſich finden, und worin die Lebendigkeit erſt zum Daſein kommt. Die Sonne dient dem Planeten, wie überhaupt Sonne, Mond, Kometen und Sterne nur Bedingungen der Erde ſind. Man darf hiernach nicht annehmen, daß die Sonne den Planeten hervorgebracht und ihn etwa ausgeſtoßen habe. Vielmehr exiſtirt das ganze Sonnenſyſtem zumal, und die Sonne wird nicht weniger erzeugt, als ſie erzeugend wirkt. Der Planet enthält an ihm als unterworfene Momente die Beſtimmungen der elementariſchen Totalität, welche unmittelbar in der Eigenſchaft frei für ſich beſtehender Körper exiſtiren, die Luft, das Feuer, das Waſſer und das Erdige. In ihrem Unterordnungsverhältniß machen ſie die allgemeinen phyſikaliſchen Elemente des Planeten aus, und zeigen ſich als allgemeine Naturexiſtenzen, welche nicht mehr ſelbſtändig und doch noch nicht individualiſirt ſind. Hegel charakteriſirt ſie folgendermaßen in ſeiner dialektiſchen Weiſe. Die Luft gilt ihm für das Element der unterſchiedloſen Einfachheit, für die negative, zum ſelbſtloſen Moment eines Andern herabgeſetzte Allgemeinheit. Das Feuer und das Waſſer dagegen ſollen die Elemente des Gegenſatzes ſein, jenes das in der Individualität als Moment geſetzte Fürſichſein, die fürſichſeiende Unruhe der Individualität, dieſes der in ſich zuſammengegangene, ſelbſtlos ohne fürſichſeiende Einzelheit vorhandene Gegenſatz. Endlich für das Element des entwickelten Unterſchiedes und der individuellen Beſtimmung deſſelben gibt er das Erdelement aus, das zunächſt, inſofern es von den anderen Momenten verſchieden ſei, noch unbeſtimmt erſcheine, jedoch mit dem Charakter der Totalität, welche die übrigen Elemente in individueller Einheit zuſammenhalte, die zum Proceß ſie anfachende und den Proceß feſthaltende Macht ausübe [1]).

---

[1]) l. c. §. 280—285.

725. Von dieſer individuellen Identität, an welche die differenten Elemente mit ihrer Verſchiedenheit gegen einander und gegen ihre Einheit gebunden ſind, lehrt Hegel nun weiter, daß ſie eine Dialektik enthält, in der das phyſikaliſche Leben der Erde, der meteorologiſche Proceß, beſteht. Die unſelbſtändigen Momente, die Elemente haben in ihm allein ihre Fortdauer, während ſie in ihm erzeugt und als exiſtirende geſetzt werden. Die Erde macht ſich in dieſem Proceß als die negative Einheit der außer einander ſeienden abſtracten Elemente geltend, hiermit als eine reale Individualität. Die Einheit dieſer Individualität erweiſt ſich als die immanente Form, durch welche die Materie für ſich gegen ihre Schwere beſtimmt wird. Hiermit ergibt ſich zunächſt ein Verhältniß zwiſchen der räumlichen Beſtimmtheit und der ihr zugehörigen ſchweren Materie. Dieſes iſt erſtens das abſtract einfache und damit ein bloß quantitatives Verhältniß an der Schwere, die ſpecifiſche Schwere oder Dichtigkeit der Materie, ein Verhältniß des Gewichtes der Maſſe zu dem Volumen. Hierdurch reißt das Materielle als ſelbſtiſch von der abſtracten Beziehung zum Centralkörper, von der allgemeinen Schwere ſich los, hört auf, die gleichförmige Erfüllung des Raumes zu ſein, und ſetzt dem abſtracten Außereinander ein ſpecifiſches Inſichſein entgegen. Zweitens iſt die in Rede ſtehende Formbeſtimmung der Materie eine ſpecifiſche Weiſe der räumlichen Beziehung ihres Vielfachen, alſo der materiellen Theile, auf einander, die Cohäſion. Drittens iſt ſie dieſe Beziehung der materiellen Theile für ſich als exiſtirende Idealität, und zwar theils als das bloß ideelle Aufheben der Cohäſion, ſo ergibt ſie den Klang, theils als reelles Aufheben der Cohäſion, ſo ergibt ſie die Wärme. Die Wärme oder die Temperatur überhaupt iſt zunächſt die noch abſtracte, in ihrer Exiſtenz und in ihrer Determination bedingte Auflöſung der ſpecificirten Materialität. Indem ſie ſich aber ausführt, ſich

in der That realiſirt, gewinnt das Verzehren der körperlichen Eigenthümlichkeit die Exiſtenz der reinen phyſiſchen Idealität, der frei werdenden Negation des Materiellen, und tritt als Licht hervor, jedoch als Flamme, als an die Materie gebundene Negation der Materie. Die Entwicklung der realen, die Form an ihr enthaltenden Materie geht dergeſtalt mit ihrer Totalität in die reine Idealität ihrer Beſtimmungen über, in die mit ſich abſtract identiſche Selbſtiſchkeit, welche in dieſem Kreiſe der äußerlichen Individualität ſelbſt — als Flamme — äußerlich wird und ſo verſchwindet. Die Bedingtheit dieſer Sphäre beſteht darin, daß die Form als ein Specificiren der ſchweren Materie ſich erwies, und daß die Individualität erſt an ſich Totalität war. In der Wärme aber wird das Moment der realen Auflöſung der Unmittelbarkeit geſetzt, das Moment des Aufhebens der zunächſt vorhandenen Gleichgültigkeit des ſpecificirten Materiellen gegen einander. Daher zeigt ſich jetzt die Form als Totalität dem gegen ſie widerſtandsloſen Materiellen immanent. Die Selbſtiſchkeit iſt als die unendliche ſich auf ſich beziehende Form in die Exiſtenz getreten, ſie verſchwindet bloß als bedingte. Die unterſchiedenen Beſtimmungen haben ihre Unmittelbarkeit, hiermit den Charakter der Bedingung, verloren. Die Form erhält ſich in der ihr unterworfenen Aeußerlichkeit und beſitzt, als die Totalität, welche das Materielle frei beſtimmt, die Eigenthümlichkeit der totalen und freien Individualität [1]).

726. Die totale Individualität iſt erſtens in ihrem Begriff die unmittelbare Geſtalt als ſolche und das abſtracte Princip derſelben, welches in freier Exiſtenz erſcheint, der Magnetismus. Zweitens beſtimmt ſie ſich zum Unterſchied, zu den beſonderen Formen der körperlichen Totalität. Dieſe individuelle Beſonderung, zum Extreme geſteigert, tritt in der Elektricität hervor. Drittens zeigt ſich die Realität der

[1]) l. c. §. 286—306.

genannten Beſonderung in dem chemiſch differenten Körper und in der Beziehung deſſelben, mithin in derjenigen Individualität, welche Körper zu ihren Momenten hat und ſich als Totalität realiſirt. Hierin beſteht der chemiſche Proceß. In ihm, wie er bereits oben aus dem logiſchen Geſichtspuncte bezeichnet worden, kommen die Objecte, hier näher beſtimmt die Körperſtoffe als differente, ſpecifiſch verſchiedene mit dem Streben zum Vorſchein, ſich zu vereinigen, das einſeitige Beſtehen des einander Entgegengeſetzten, des unmittelbar Aeußerlichen und unmittelbar Selbſtändigen aufzuheben, und ſich im Daſein zu dem realen Ganzen zuſammenzuſchließen, welches das Sein dem Begriff nach iſt. Aber der Proceß geht in ein Product über, in welchem er aufgehoben wird, und mit dem Product iſt die Unmittelbarkeit des Differenten wieder da, die aufgehoben werden ſoll. Er trägt zwar im Allgemeinen den Charakter des Lebens. Denn der individuelle Körper wird in ſeiner Unmittelbarkeit eben ſo ſehr aufgehoben, als hervorgebracht. Demzufolge verharrt der Begriff nicht mehr bloß in der Tiefe der inneren Nothwendigkeit, ſondern er kommt zur Erſcheinung. Jedoch bewegen ſich ſeine Momente bloß als äußerliche Bedingungen. Das ſich Scheidende zerfällt in Producte, die gegen einander gleichgültig ſind, das Feuer erliſcht in dem Neutralen und facht ſich in dieſem nicht von ſelbſt wieder an. Der Anfang und das Ende des Proceſſes ſind von einander verſchieden. Dies macht ſeine ihn vom Leben abhaltende und unterſcheidende Endlichkeit aus. Indeſſen er beſitzt ſelbſt die Bedeutung, jene unmittelbaren Vorausſetzungen, die Grundlagen ſeiner Aeußerlichkeit und Endlichkeit, als negirte zu ſetzen. Er verändert die Eigenſchaften der Körper, welche als Reſultate einer beſonderen Stufe des Proceſſes erſcheinen, auf einer anderen Stufe, und ſetzt die Bedingungen zu Producten herab. Was daher im Allgemeinen durch ihn geſetzt wird, iſt die Relativität der unmittelbaren Subſtanzen und

Eigenſchaften. Hiermit wird das gleichgültig vorhandene Körperliche zu einem bloßen Moment der Individualität, und der Begriff tritt auf in der ihm entſprechenden Realität. In ihr beſteht der Organismus. Er iſt die aus der Beſonderung der unterſchiedenen Körperlichkeiten ſich hervorbringende concrete Einheit mit ſich, und ihm gehört der unendliche ſich ſelbſt anfachende und unterhaltende Proceß, nämlich die Thätigkeit an, theils die einſeitige Form der Beziehung auf ſich zu verneinen und ſich in die Momente des Begriffs zu zerlegen, theils dieſe Momente in jene Einheit zurückzuführen [1]).

d. Organik.

727. In dem Organismus iſt die Idee zur Exiſtenz, zunächſt zu der unmittelbaren Exiſtenz gelangt, welche, wie wir ſchon in der Logik erkannt haben, das Leben iſt. Das Leben zeigt ſich den Begriffsmomenten gemäß erſtlich als Geſtalt, als das allgemeine Bild des Lebens in dem geologiſchen Organismus. Zweitens ſpricht es ſich als beſondere formelle Subjectivität in dem vegetabiliſchen Organismus aus. Drittens erhebt es ſich zur einzelnen concreten Subjectivität in dem animaliſchen Organismus. Der Idee kommt die Wahrheit und Wirklichkeit nur zu, inſofern ſie in der Subjectivität ſich befindet, inſofern ſie die Aeußerlichkeit der Objectivität durch die ihr immanente Dialektik in die Subjectivität zurückbringt. Daher iſt das Leben als bloß unmittelbare Idee noch außer ſich, iſt ein Nicht-Leben, gleichſam der Leichnam des Lebensproceſſes, der Organismus als die Totalität der unlebendig exiſtirenden, mechaniſchen und phyſikaliſchen Natur. Unterſchieden hiervon beginnt die ſubjective Lebendigkeit, das eigentlich Lebendige in der vegetabiliſchen Natur. Jedoch zerfällt hier noch das Individuum, als

[1]) l. c. 307—336.

außerſichſeiend, in Glieder, welche ſelbſt Individuen ſind. Erſt der animaliſche Organismus hat ſich zu ſolchen Unterſchieden der Geſtaltung entwickelt, die weſentlich nur als ſeine Glieder exiſtiren. Dadurch beſitzt er den Charakter des Subjectes. Die Lebendigkeit, weil ſie die natürliche iſt, zerfällt hier in die unbeſtimmte Vielheit von Lebendigen, welche an ihnen ſelbſt ſubjective Organismen ſind. Bloß in der Idee erweiſen ſie ſich als Ein Leben, als Ein organiſches Syſtem deſſelben [1]).

728. Der erſte Organismus alſo, welcher zunächſt in der Eigenſchaft des unmittelbarer oder an ſich ſeienden daſteht, exiſtirt demzufolge nicht als ein Lebendiges. Das Weſen des Lebens beſteht in der Subjectivität und in dem Proceß, in einer ſich mit ſich vermittelnden Thätigkeit. Von dem Standpuncte deſſelben aus betrachtet hat das erſte Moment ſeiner Beſonderung die Bedeutung, ſich ſelbſt zu ſeiner Vorausſetzung zu machen, ſich ſo die Weiſe der Unmittelbarkeit zu geben und in ihr ſeine Bedingung und ſein äußeres Daſein ſich gegenüberzuſtellen. Die von der ſubjectiven Totalität ihr vorausgeſetzte unmittelbare Totalität umfaßt lediglich die Geſtalt des Organismus, den Erdkörper und in ihm das allgemeine Syſtem der individuellen Körper. Das Andere zu dem allgemeinen Leben der Erde iſt das Reich des eigentlich organiſch-Lebendigen, welches ſich in ſeiner Gattung fortſetzt. Dieſes enthält zunächſt die vegetabiliſche Natur, die unterſte Stufe des Fürſichſeins, der Reflexion-in-ſich. Hier wird die Subjectivität, der zufolge das Organiſche als Einzelnes exiſtirt, zu einem objectiven Organismus entwickelt, zu einem Leib, welcher ſich in Theile gliedert, die von einander unterſchieden ſind. Die Pflanze ſtellt die nur erſt unmittelbare ſubjective Lebendigkeit dar. Daher ſind

[1]) l. c. §. 337.

in ihr der objective Organismus und deſſen Subjectivität noch unmittelbar identiſch. Demzufolge zeigt ſich an dem vegetabiliſchen Subject der Proceß der Gliederung und der Selbſterhaltung als ein Außerſichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur den Boden darbietet, als die ſubjective Einheit von Gliedern ausmacht. Jeder Theil, zum Beiſpiel die Knospe, der Zweig, iſt auch die ganze Pflanze. Dem gemäß drückt ſich in der Verſchiedenheit der organiſchen Theile nur eine oberflächliche Metamorphoſe aus, und der eine kann leicht in die Function des anderen übergehen. Der Lebensproceß der Pflanze muß ſeinem logiſchen Begriffe gemäß die ihm eigenthümliche Einheit in drei unterſchiedenen Proceſſen darſtellen, in dem Geſtaltungs-, dem Aſſimilations- und dem Gattungsproceß. Was durch den letzteren im Begriffe geſetzt wird, beſteht darin, daß er die mit ſich ſelbſt zuſammengegangene Individualität darſtellt. Er läßt die Theile, welche zunächſt als Individuen exiſtiren, auch als die der Vermittlung angehörige und in ihr vorübergehende Momente erſcheinen, wodurch die unmittelbare Einzelheit und das Außereinander des vegetabiliſchen Lebens aufgehoben wird. Dieſes Moment der negativen Beſtimmung begründet den Uebergang in den höheren, den wahrhaften, den thieriſchen Organismus, in welchem die äußere Geſtaltung mit dem Begriff übereinſtimmt, ſo daß die Theile weſentlich Glieder ſind und daß die Subjectivität als die durchdringende Einheit des Ganzen exiſtirt [1]).

719. Die thieriſch organiſche Individualität hat ihre Exiſtenz in der Form der Subjectivität und enthält die beiden conſtitutiven Merkmale, erſtlich, daß bei ihr die Aeußerlichkeit der eignen Geſtalt zu einer Totalität von Gliedern

---

[1]) l. c. §. 338—349.

idealiſirt iſt, und zweitens, daß der Organismus bei ſeinem Proceſſe nach Außen die Einheit des Selbſtes in ſich behauptet. Die animaliſche Natur ſtellt in der Wirklichkeit und Aeußerlichkeit der unmittelbaren Einzelheit zugleich ein in ſich reflectirtes Selbſt der Einzelheit und eine in ſich ſeiende ſubjective Allgemeinheit dar. Im Thier exiſtirt die wahrhaft ſubjective Einheit, eine einfache Seele, die Unendlichkeit der Form in ſich ſelbſt, welche in die Aeußerlichkeit des Leibes ausgelegt iſt, während dieſe wieder mit einer unorganiſchen Natur, mit einer äußerlichen Welt im Zuſammenhange ſteht. Die thieriſche Subjectivität erhält in ihrer Leiblichkeit und in dem Berührtwerden von einer äußeren Welt ſich ſelbſt, und bleibt hierin als das Allgemeine bei ſich ſelbſt. Das Leben des Thieres drückt dergeſtalt als Höhepunct der Natur den abſoluten Idealismus aus, dem es zukommt, die Beſtimmtheit ſeiner Leiblichkeit auf eine vollkommen flüſſige Weiſe in ſich zu begreifen, das Unmittelbare der Körperlichkeit dem Subjectiven einzuverleiben und einverleibt zu haben. Dem Thiere gehört die zufällige Selbſtbewegung an, weil ſeine Subjectivität, wie das Licht, die der Schwere entriſſene Idealität iſt, eine frei gewordene Zeit, welche der reellen Aeußerlichkeit entnommen ſich nach innerem Zufall aus ſich ſelbſt zum Orte beſtimmt. Hiermit hängt auf das genaueſte zuſammen, daß das Thier Stimme beſitzt, indem ſeine Subjectivität, die verwirklichte Idealität oder Seele, über die abſtracte Idealität der Zeit und des Raums die Herrſchaft übt und die Selbſtbewegung als ein freies Erzittern in ſich ſelbſt vollzieht. Außerdem kommen ihm zu: die animaliſche Wärme, welche auf dem fortwährenden Auflöſungsproceß der Cohäſion und des ſelbſtändigen Beſtehens der Theile in der fortdauernden Erhaltung der Geſtalt beruht, ferner eine unterbrochene Intusſusception, als das ſich individualiſirende Verhalten zu einer individuellen unorganiſchen Natur, und vornehmlich das Gefühl,

der Ausdruck der in der Beſtimmtheit ſich unmittelbar allgemeinen, einfach bei ſich bleibenden und ſich erhaltenden Individualität, der exiſtirenden Idealität des Beſtimmtſeins [1]).

730. Der thieriſche Organismus iſt die lebendige Allgemeinheit und mithin der Begriff, welcher durch ſeine drei Momente als durch Schlüſſe hindurchgeht, deren jeder an ſich die gleiche Totalität der ſubſtanziellen Einheit und zugleich nach der Formbeſtimmung den Uebergang in die anderen enthält, ſo daß erſt aus dieſem Proceſſe die Totalität als die exiſtirende hervorgeht. Lediglich als dieſes ſich Reproducirende, nicht als Seiendes, iſt und erhält ſich das Lebendige, es iſt nur, indem es ſich zu demjenigen macht, was es iſt, es erweiſt ſich als den vorausgehenden Zweck, welcher ſelbſt nur das hervorgehende Reſultat iſt. Demnach haben wir den thieriſchen Organismus, wie den vegetabiliſchen, aus folgenden drei Geſichtspuncten zu betrachten. Erſtens iſt er nach dem Momente der Einzelheit die individuelle Idee, welche in ihrem Proceſſe ſich nur auf ſich ſelbſt bezieht und innerhalb ihrer ſelbſt ſich mit ſich zuſammenſchließt, ſo den Geſtaltungsproceß ausübend, ſich ſelbſt als Individuum „geſtaltend.“ Zweitens iſt er nach dem Momente der Beſonderheit die zu ihrem Andern, ihrer unorganiſchen Natur ſich verhaltende und dieſelbe ideell in ſich ſetzende Idee, welche folglich die „Aſſimilation“ vollzieht. Drittens iſt er nach dem Momente der Allgemeinheit die Idee, die in dem „Gattungsproceſſe“ zu dem Andern, welches gleichfalls ein lebendiges Individuum iſt, und hiermit in dem Andern zu ſich ſelbſt im Verhältniß ſteht. Das allgemeine Product der Begattung iſt nach dem Begriffe die negative Identität der differenten Einzelheiten, die gewordene Gattung, welche verſchieden von dem Einzelnen, deren Differenz in dem Product

[1]) l. c. §. 350. u. 351.

untergegangen, und ein geſchlechtsloſes Leben iſt. Jedoch nach der natürlichen Seite iſt das Product nur an ſich dieſe Gattung und iſt ſelbſt ein unmittelbares Einzelnes, welches die Beſtimmung hat, zu derſelben natürlichen Individualität, zu der gleichen Differenz und Vergänglichkeit ſich zu entwickeln. Hiermit geht der Proceß der Fortpflanzung in die ſchlechte Unendlichkeit des Progreſſes aus. Die Gattung aber erhält ſich durch den Untergang der Individuen. Auf ſolche Weiſe hat der thieriſche Organismus ſeinen Kreis durchlaufen und erweiſt ſich nunmehr als das geſchlechtsloſe Allgemeine, welches befruchtet iſt. Er hat ſich zur abſoluten Gattung erhoben, welche den Tod jedes einzelnen Individuums in ſich ſchließt. Der Proceß der Selbſtvermittlung der Gattung mit ſich erfolgt durch ihre Sonderung in Individuen und durch das Aufheben des Unterſchiedes, durch die Vereinigung derſelben. Indem aber die Gattung die Geſtalt äußerer Allgemeinheit, der unorganiſchen Natur gegen das Individuum annimmt, bringt ſie auf abſtract negative Weiſe ſich an ihm zur Exiſtenz. Der einzelne Organismus kann in jenem Verhältniß der Aeußerlichkeit ſeines Daſeins ebenſowohl ſeiner Gattung auch nicht entſprechen, als in ſich zurückkehrend in ihr ſich erhalten. In der Krankheit, in welcher das Thier mit einer unorganiſchen Potenz verwickelt und in einem ſeiner beſonderen Syſteme oder Organe gegen die Einheit ſeiner Lebendigkeit feſtgehalten wird, beſitzt ſein Organismus als Daſein eine quantitative Stärke, der zufolge derſelbe entweder die Entzweiung zu überwinden, oder ihr zu unterliegen fähig iſt. Ueberhaupt aber wird durch die Ueberwindung einzelner Unangemeſſenheiten die allgemeine Unangemeſſenheit nicht aufgehoben, welche dem Individuum darin zukommt, daß es als Thier innerhalb der Natur ſteht, daß ſeine Idee die unmittelbare und daß ſeine Subjectivität nur an ſich, aber nicht für ſich ſelbſt der Begriff iſt. Daher bleibt die innere Allgemeinheit im Bezug

auf die natürliche Einzelheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt erleidet und vermöge welcher es untergeht, weil ſein Daſein als ſolches ſelbſt nicht dieſe Allgemeinheit in ſich trägt, folglich nicht die entſprechende Realität derſelben iſt. Jedoch hebt der Tod des lebendigen Individuums den formellen Gegenſatz zwiſchen der unmittelbaren Einzelheit und der Allgemeinheit an dem Individuum auf. Die Subjectivität macht in der Idee des Lebens den Begriff aus. Sie iſt kraft deſſen an ſich das abſolute Inſichſein der Wirklichkeit und die concrete Allgemeinheit, und durch das nachgewieſene Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität iſt ſie mit ſich ſelbſt zuſammengegangen. Dergeſtalt wird das letzte Außerſichſein der Natur aufgehoben und der Begriff, welcher in ihr nur „an ſich" iſt, erhebt ſich dadurch zum „Fürſichſein." Auf ſolche Weiſe geht die Natur in ihre Wahrheit über, in die Subjectivität des Begriffes, deren Objectivität ſelbſt in der aufgehobenen Unmittelbarkeit der Einzelheit, in der concreten Allgemeinheit beſteht. Hiermit wird der Begriff geſetzt, welcher die ihm entſprechende Realität, den Begriff ſelbſt zu ſeinem Daſein hat. Dies iſt der Geiſt. Mit der Nachweiſung ſeines Hervortretens aus der Natur hat die philoſophiſche Naturbetrachtung ihre Grenze erreicht und zugleich ihren Uebergang zu der dritten Hauptſphäre des ſpeculativen Denkens, zu der Geiſtesphiloſophie, vollzogen [1]).

3). Geiſtesphiloſophie.

a. Begriff des Geiſtes und Eintheilung dieſer Sphäre.

731. Der Natur gegenüber iſt auf eine für uns bereits einleuchtende Weiſe in der Idee das Moment geſetzt, aus

---

[1]) l. c. §. 352—376.

ihrer Aeußerlichkeit in ſich ſelbſt zum Fürſichſein zurückzukehren. Die zu ihrem Fürſichſein gelangende Idee, deren Object ebenſowohl als deren Subject der Begriff bildet, iſt der Geiſt. Er iſt ſeinem Weſen nach die abſolute Freiheit der Idee und ihre vollſtändige Exiſtenz, und zwar iſt er dies als der abſolute Geiſt, welcher ſeine Allgemeinheit in der Totalität der beſonderen und individuellen Geiſter darſtellt. Dieſe Geiſter ſind die endlichen, in ihm geſetzten, auftretenden und wieder verſchwindenden Momente ſeiner ſelbſt. Was er an ſich oder ſeinem Weſen nach iſt, dies wird erſt dadurch verwirklicht, daß er durch eine Reihe beſonderer Beſtimmungen und Stufen hindurch gehend ſich entwickelt, von denen immer die untergeordnete ein Moment, eine Grundlage und Bedingung der höheren ausmacht. Die Hauptſtufen ſeiner Entfaltung ſind folgende. Erſtens tritt er als ſubjectiver Geiſt in dem Erkennen und Handeln der Einzelnen hervor. Hier lebt er in der Form der Beziehung auf ſich ſelbſt, und erreicht innerhalb ſeiner die ideelle Totalität der Idee. Zweitens erweiſt er ſich als objectiver Geiſt in den rechtlichen und ſittlichen Geſetzen und Inſtitutionen. Hier befindet er ſich in der Form der Realität als einer Welt, welche die Freiheit unter der Geſtalt einer vorhandenen Nothwendigkeit iſt. Drittens ſteigt er als abſoluter Geiſt in der an und für ſich ſeienden Einheit ſeiner Objectivität und ſeiner Idealität oder ſeines Begriffes zu ſeiner vollſtändigen Wahrheit empor. Die zwei erſten Theile der Geiſteslehre, indem ſie den ſubjectiven und den objectiven betrachten, umfaſſen den endlichen Geiſt. Zwar iſt der Geiſt die unendliche Idee, aber die Endlichkeit hat hier ihre Bedeutung in der Unangemeſſenheit, welche der Realität hinſichtlich auf den Begriff zukommt, mit der näheren Determination, daß ſie ein Scheinen innerhalb ſeiner iſt. Dieſen Schein ſetzt der Geiſt als ſeine Schranke, um durch Aufhebung derſelben für ſich die Freiheit als ſein Weſen zu beſitzen und zu wiſ-

ſen, um alſo ſchlechthin manifeſtirt zu ſein. Die verſchiedenen Stufen der Thätigkeit des Geiſtes erweiſen ſich als eben ſo viele Fortſchritte in ſeiner Befreiung von der Schranke. In der abſoluten Wahrheit ſeiner Thätigkeit ſind die drei Momente, erſtlich das Vorfinden einer Welt als einer vorausgeſetzten, zweitens das Erzeugen derſelben als einer von ihm geſetzten, und drittens die Befreiung von ihr Eins und Daſſelbe [1]).

732. Der Geiſt, welchem das höchſte, das abſolute Sein zukommt, beſteht nur als Thätigkeit, das heißt, indem er ſich ſetzt, ſich hervorbringt, zum Fürſichſein gelangt. In dieſer ſeiner Thätigkeit beſitzt er den Charakter des wiſſenden, und lediglich als wiſſender hat er ſeine Weſenheit und ſeine Realität. Das Material, worin der Begriff, gleichſam als der Plan, ſich ausführt, welches er ſich zu eigen macht und ſich gemäß bildet, iſt das menſchliche Bewußtſein. So hat zum Beiſpiel das Recht ſeine Bedeutung und Wirklichkeit darin, daß es im Geiſt exiſtirend den Willen der Menſchen einnimmt, daß ſie von ihm als von der Norm ihres Willens wiſſen. In ſolcher Weiſe erſt verwirklicht ſich die Idee, während ſie vorher zunächſt ſelbſt nur als eine Form des Begriffes geſetzt war. Das Zuſichkommen des Geiſtes iſt eine Bewegung, eine Vermittlung ſeiner ſelbſt. Seine Lebendigkeit erweiſt ſich überhaupt in dem Unterſchied und Zuſammenhang dieſer beiden Momente, daß er zuerſt an ſich oder in ſeinem Begriff iſt, und alsdann in die Exiſtenz tritt, ſich entwickelt und reift, den Begriff ſeiner ſelbſt realiſirt, ſo daß dasjenige, was an ſich iſt, ſein Begriff für ihn ſelbſt wird. Das Kind exiſtirt noch nicht als ein vernünftiger Menſch, beſitzt bloß Anlage, iſt erſt nur an ſich

---

[1]) Encyclop. §. 385. u. 386. Vergl. Vorleſ. üb. d. Philoſ. der Relig. 2te Aufl. S. 26—28. 74—76.

Vernunft und Geiſt. Durch ſeine Erziehung, durch ſeine Bildung verwirklicht es ſich hierzu. Der Geiſt muß folglich ſich beſtimmen, in Exiſtenz treten, für Anderes ſein, ſeine Momente in Unterſchied bringen, ſich auslegen. Die ſo zu ſetzenden Unterſchiede drücken keine anderen Beſtimmungen aus, als welche der Begriff ſelbſt in ſich enthält. Aber die Entfaltung der Unterſchiede und der Verlauf der Richtungen, welche ſich hieraus ergeben, iſt der Weg des Geiſtes, um zu ſich zu kommen, während er ſelbſt das Ziel iſt. In der Erreichung dieſes Endpunctes, daß er ſich faßt, ſich Gegenſtand wird, wie er an ſich iſt, daß er zur vollkommenen Erkenntniß ſeiner ſelbſt kommt, beſteht erſt ſein wahrhaftes Sein. Der Proceß nun des ſich producirenden Geiſtes, der Gang deſſelben enthält verſchiedene Stufen oder Stationen. Er iſt nicht vom Hauſe aus am Ziel. Das Vollkommenſte muß die Bahn zum Ziele durchlaufen, um es zu erringen [1]).

b. Der ſubjective Geiſt.

733. Der Geiſt iſt als die Wahrheit der Natur geworden. Die Beſtimmung des „gewordenen Geiſtes" hat den Sinn, daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt, und daß der Geiſt zunächſt als dieſe nicht mehr in leiblicher Einzelheit außer ſich ſeiende, ſondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit ſich vorausſetzt, in welcher er noch nicht „Geiſt," ſondern „Seele" iſt. In dieſer Form macht die Expoſition ſeiner Eigenthümlichkeiten den Gegenſtand der Anthropologie aus. Die Seele iſt nicht nur für ſich immateriell, ſondern ſie iſt die allgemeine Immaterialität, das einfache ideelle Leben der Natur. Sie umfaßt die Subſtanz und abſolute Grundlage aller Beſonderung und Vereinzelung des Geiſtes. Der Geiſt findet in ihr den geſammten Stoff ſeiner Beſtimmungen, und ſie

[1]) Vorleſ. üb. d. Philoſ. d. Relig. Einl. S. 74. u. 75.

bleibt deren durchdringende identiſche Idealität. Aber in dieſer noch abſtracten Form erſcheint ſie gleichſam nur als der Schlaf des Geiſtes, der „paſſive Nus“ des Ariſtoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles iſt. Zuerſt in ihrer unmittelbaren Naturbeſtimmtheit iſt ſie die natürliche, die nur ſeiende oder ſchaffende Seele. Als ſolche beſitzt ſie theils gewiſſe natürliche Qualitäten, denen zufolge ſie an dem allgemeinen planetariſchen Leben, an dem Unterſchiede der Klimate, an dem Wechſel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, und dergleichen mehr, Antheil nimmt, den allgemeinen Racenverſchiedenheiten und beſonderen Localverſchiedenheiten unterliegt, und durch mannigfache Eigenthümlichkeiten des Temperaments, des Talentes, des Charakters und der Phyſiognomie in den Familien und in den einzelnen Individuen näher determinirt wird. Theils wird ſie in ihrer Individualität von gewiſſen natürlichen Veränderungen betroffen. Hierher gehören: der natürliche Verlauf der Lebensalter, das Geſchlechtsverhältniß, der Wechſel des Wachens und des Schlafes. Theils endlich gehört ihr die Empfindung an, die Form des dumpfen Webens des Geiſtes in ſeiner bewußtloſen und verſtandloſen Individualität, in welcher alle Beſtimmtheit noch die Eigenthümlichkeit der Unmittelbarkeit trägt. Zweitens tritt ſie als individuell in das Verhältniß zu dieſem ihrem unmittelbaren Sein, und iſt die träumende und ſich eingewöhnende Seele. Sie bekundet ſich in dem pſychiſchen Verhältniſſe des Embryo zur Mutter, ferner in dem animaliſchen Magnetismus und in anderen mit ihm verwandten Zuſtänden. Ihr gehört das Selbſtgefühl und die Gewohnheit an. Drittens gelangt ſie in ihrem unmittelbaren leiblichen Sein zur Wirklichkeit und beſitzt den vollſtändigen Charakter der geſtalteten und empfindenden Seele. Sie exiſtirt in ihrer durchgebildeten und ſich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für ſich, und dieſe iſt ihr Prädicat, in welchem als dem unſelbſtändigen das Subject

ſich nur auf ſich bezieht. Die Aeußerlichkeit ſtellt dem gemäß nicht ſich ſelbſt, ſondern die Seele dar, und iſt deren Ausdruck und Zeichen. In der Eigenſchaft dieſer Identität des Innern und des Aeußern iſt die Seele die wirkliche. Sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Geſtalt, in der ſie ſich fühlt und ſich zu fühlen gibt, und hiermit menſchlichen, pathognomiſchen und phyſiognomiſchen Ausdruck beſitzt [1]).

734. Dadurch daß der Geiſt, indem die Leiblichkeit bloß als die Verwirklichung der Seele hervortritt, das ihm entgegengeſetzte Sein aufhebt und es zu dem ſeinigen beſtimmt, verliert er mit dem Charakter ſeiner Unmittelbarkeit die Bedeutung der Seele. Vermöge der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbſtgefühles wird die wirkliche Seele als die für ſich ſeiende Idealität ihrer Beſtimmtheiten geſetzt, welche in ihrer Aeußerlichkeit in ſich „erinnert" und die unendliche Beziehung auf ſich iſt. In dieſem Fürſichſein der freien Allgemeinheit der Seele beſteht das höhere Erwachen des noch an ſich ſeienden Geiſtes zum Ich. Das Ich iſt das denkende und das Subject für ſich, und zwar beſtimmt das Subject ſeines Urtheiles, in welchem es die Totalität ſeiner Beſtimmungen als ein Object, als eine ihm äußere Welt von ſich ausſchließt und ſich darauf bezieht, aber ſo, daß es in derſelben unmittelbar in ſich reflectirt wird. Hierauf beruht das Bewußtſein. Der Geiſt hat als Ich den Charakter des Weſens. Indem aber die Realität in der Sphäre des Weſens aus dem Verhältniß beſteht, gehört dem Bewußtſein nur das Erſcheinen des Geiſtes an. Daher gibt die philoſophiſche Betrachtung der auf dieſer Stufe dem Geiſte zukommenden Beſtimmungen den Inhalt ſeiner „Phänomenologie." Seine Erſcheinung als Bewußtſein geht begriffsmäßig durch drei Hauptſtufen hin-

[1]) Encyclop. §. 388—411.

durch, deren Ziel darin beſteht, daß er dieſe ſeine Erſcheinung mit ſeinem Weſen identiſch machen, daß er die Gewißheit ſeiner ſelbſt zur Wahrheit erheben ſoll. Die erſte dieſer Stufen iſt das Bewußtſein überhaupt, welches einen Gegenſtand als ſolchen hat. Die zweite iſt das Selbſtbewußtſein, für welches Ich der Gegenſtand iſt. Die dritte iſt die Einheit des Bewußtſeins und des Selbſtbewußtſeins, darin ſich ausſprechend, daß der Geiſt den Inhalt des Gegenſtandes als ſich ſelbſt und ſich ſelbſt als den an und für ſich beſtimmten anſchaut. Dieſe Einheit iſt die Vernunft, der Begriff des Geiſtes [1]).

735. Das Bewußtſein überhaupt oder als ſolches iſt zunächſt das unmittelbare, das ſinnliche, welches die Gegenſtände ſo auffaßt, wie ſie unmittelbar als einzelne, als exiſtirende Dinge für das formelle Denken ſich darſtellen. Die Kategorieen, welche dieſem Denken angehören, gelten ihm für die Beſtimmungen der Objecte. Ueber daſſelbe hinaus geht das Wahrnehmen, welches den Standpunct unſeres gewöhnlichen Bewußtſeins und mehr oder weniger auch der Wiſſenſchaften ausmacht. Hier wird von der ſinnlichen Gewißheit einzelner Anſchauungen und Beobachtungen ausgegangen, und ſie ſoll dadurch zur Wahrheit geſteigert werden, daß dieſe in ihren Beziehungen betrachtet, daß ſie der Abſtraction und Reflexion unterworfen, und vermittelſt der Verſtandesbeſtimmungen, der gewöhnlich ſo genannten Begriffe, zu etwas Allgemeinem, zu Erfahrungen, umgebildet werden. Auf dieſer Stufe unterliegt das Bewußtſein vielfachen Widerſprüchen, insbeſondere zwiſchen der Einzelheit der Dinge, welche einerſeits den Grund der allgemeinen Erfahrung ausmachen, und zwiſchen der Allgemeinheit, die andrerſeits vielmehr das Weſen und der Grund ſein ſoll, ferner zwiſchen

---

[1]) l. c. §. 412—417.

der Einzelheit der Dinge, inſofern ſie dafür gilt, deren Selbſtändigkeit auszumachen, und zwiſchen der Mannigfaltigkeit der Eigenſchaften, welche vielmehr als frei von dieſem negativen Band und von einander und als ſelbſtändige allgemeine Materien erſcheinen. Vermöge ſolcher ihm einwohnender Unwahrheiten und Widerſprüche geht das wahrnehmende Bewußtſein in dasjenige über, für welches die Dinge der Wahrnehmung nur als Erſcheinungen gelten, in denen ein Sein an ſich oder ein Inneres offenbar wird, in den Verſtand. Der Verſtand erkennt in dieſem Inneren eine überſinnliche Welt, ein inneres Reich von Geſetzen und Ordnungsnormen der Erſcheinung an. Aber der Unterſchied zwiſchen dem Inneren und dem Aeußeren iſt ein ſolcher, welcher in der Wahrheit kein Unterſchied iſt. Vermöge der an ſich Statt findenden Identität des Inneren und des Aeußeren, der Kraft und der Wirkung, des Idealen und des Realen verſchwindet „an ſich" das Bewußtſein in ſeiner erſten Form, in welcher das Subject und das Object als ſelbſtändige einander gegenüberſtehen. Das Ich beſitzt als urtheilendes einen Gegenſtand, der nicht von ihm unterſchieden, hat in ſeinem Objecte ſich ſelbſt, und hierdurch wird die Stufe des Selbſtbewußtſeins erreicht [1]).

736. Indem das Ich an ſich das mit dem Objectiven identiſche Subject iſt, ſo muß es bis zu dem Punct fortſchreiten, auch für ſich oder für ſeine eigene Anerkennung in dieſer Identität zu ſtehen. Demzufolge wird von dem Selbſte das ihm in ſeiner natürlichen Selbſtgewißheit gegenüberſtehende Objective und Andere überwunden und zur Einheit mit ihm gebracht. Dies geſchieht wieder in gewiſſen Abſtufungen. Zunächſt hat das Subject als unmittelbares Einzelnes und Lebendiges das Verlangen, das ihm entge-

[1]) l. c. 418—423.

genſtehende und in der Eigenſchaft eines Selbſtändigen ihm erſcheinende Sinnenfällige ſich anzueignen oder mit ſich identiſch zu machen. Dies Verlangen iſt der Trieb und die Begierde, welche in ihrer Befriedigung zerſtörend und ſelbſtſüchtig ſind. Darauf erreicht das Selbſtbewußtſein eine höhere Stufe ſeiner Wahrheit, indem das Ich die Ichheit in anderen Individuen anerkennt. Hiermit geht aus dem beſonderen Selbſtbewußtſein der einzelnen Menſchen in folgender Weiſe das allgemeine Selbſtbewußtſein hervor. Es beſteht ein Selbſt für ein Selbſt, zunächſt als ein Anderes für ein Anderes. Ich ſchaue in dem zweiten Ich zwar unmittelbar mich ſelbſt als Ich, aber zugleich auch ein von mir verſchiedenes, zufolge ſeiner Ichheit rückſichtlich auf mich ſelbſtändiges Object an. Aus dieſem Widerſpruch entſpringt der Trieb in jeder der beiden Perſonen, ſich als freies Selbſt zu zeigen und als ſolches auch für den Anderen da zu ſein. Dieſer Trieb wird zum Proceß des Anerkennens, und tritt als ein Kampf hervor. Denn ich kann mich in dem Anderen nicht als mich ſelbſt wiſſen, inſofern demſelben im Bezug auf mich ein unmittelbares, von dem meinigen verſchiedenes Daſein zukommt. Ich ſtrebe deshalb nach Aufhebung ſeiner Unmittelbarkeit. Aber die Unmittelbarkeit iſt hier zugleich die Leiblichkeit des Selbſtbewußtſeins, das Zeichen und Werkzeug, in welchem das Ich theils ſich ſelbſt fühlt, theils für Andere iſt und mit ihnen in Beziehung ſteht. Daher geht der Kampf des Anerkennens auf Leben und Tod. Jedes der beiden Individuen bringt das Leben des Anderen in Gefahr und wagt das ſeinige. Jedoch bleibt es bei der Gefahr, denn jedes iſt auf die Erhaltung ſeines Lebens, als des Daſeins ſeiner Freiheit, bedacht. Der Tod des Einen, welcher den Widerſpruch allerdings in gewiſſer Weiſe löſen würde, ſteht dem Zwecke des Kampfes durchaus entgegen, und würde ſonach einen noch größeren Widerſpruch herbeiführen. Deshalb endigt der Streit zunächſt mit einer ein=

ſeitigen Verneinung und einer Ungleichheit, mit dem Siege des Einen und der Unterwerfung des Anderen. Der Schwächere der Kämpfenden entſagt ſeinem Anſpruch auf Anerkanntwerden, um ſein Leben zu behaupten und ſich als einzelnes Selbſtbewußtſein zu erhalten. Der Stärkere dagegen ſetzt ſeinen Anſpruch durch, und wird von Jenem, als dem Unterworfenen, anerkannt. So entſteht das Verhältniß der Herrſchaft und der Knechtſchaft [1]), welches ſowohl nach ſeiner Identität, als nach ſeinem Unterſchiede zu betrachten iſt. Nach der erſten Seite enthält es eine Gemeinſchaft in Hinſicht der ſinnlichen Bedürfniſſe und der Sorge für ihre Stillung. An die Stelle der rohen Zerſtörung der ſinnenfälligen Dinge, welche mit der Befriedigung der Begierde des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins verbunden iſt, tritt die Erwerbung, Erhaltung und Ausbildung derſelben, als des Vermittelnden, in deſſen Gebrauch und Genuß das ſelbſtändige und das unſelbſtändige Ich ſich vereinigen. Nach der zweiten Seite befindet ſich der Herr auf einem Standpunct, auf welchem er die Objectivität ſeines einzelnen Fürſichſeins in dem Knecht und in den Dienſtleiſtungen deſſelben anſchaut. Der Knecht dagegen arbeitet im Dienſte des Herrn ſeinen Einzelwillen oder Eigenwillen ab, hebt ſeine innere Unmittelbarkeit auf, und macht durch dieſe Entäußerung und durch

---

[1]) Hegel bemerkt hierbei l. c. §. 433: der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ſei die Erſcheinung, in welcher das Zuſammenleben der Menſchen, als ein Beginnen der Staaten, hervorgegangen. Die Gewalt, welche in dieſer Erſcheinung den Grund bilde, ſei nicht auch Grund des Rechtes, obgleich das nothwendige und berechtigte Moment im Uebergange von dem Zuſtande des in die Begierde und Einzelheit verſenkten Selbſtbewußtſeins zu dem Zuſtande des allgemeinen Selbſtbewußtſeins. Dies Moment ſei der äußerliche oder erſcheinende Anfang der Staaten, nicht ihr ſubſtanzielles Princip.

die Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, den Uebergang zum allgemeinen Selbſtbewußtſein [1]).

737. Das allgemeine Selbſtbewußtſein iſt die poſitive und allgemeine Gewißheit ſeiner im Anderen. Jedes Selbſt iſt hier ein freies Individuum und ſchlechthin ſelbſtändig, aber vermöge der Negation ſeines unmittelbaren Fürſichſeins mit jedem anderen identiſch. Es beſitzt dadurch die objective Selbſtheit und trägt die reelle Allgemeinheit darin an ſich, daß es eben ſo das andere Selbſt anerkennt, wie es ſich in dem anderen erkennt, und nicht minder von dem anderen ſich anerkannt weiß. Dieſes allgemeine Wiederſcheinen des Selbſtbewußtſeins, der Begriff, welcher ſich in ſeiner Objectivität als die mit ſich identiſche Subjectivität und darum als den allgemeinen weiß, iſt die Form des Bewußtſeins der Subſtanz jeder weſentlichen Geiſtigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staates, ſo wie aller Tugenden, der Liebe, Freundſchaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhmes. Die bezeichnete Einheit des Bewußtſeins und des Selbſtbewußtſeins umfaßt zwar zunächſt die einzelnen Perſonen als für ſich ſeiende und in einander ſcheinende. Aber der Unterſchied in ihr iſt die ganz unbeſtimmte Verſchiedenheit, oder vielmehr ein Unterſchied, der keiner iſt, und ihre Wahrheit beſteht in der an und für ſich ſeienden, unvermittelten Allgemeinheit und Objectivität des Selbſtbewußtſeins, in der Vernunft. Der Ausdruck „Vernunft" bezeichnet die einfache Identität der Subjectivität des Begriffes und ſeiner Objectivität und Allgemeinheit, welche Identität nicht nur die abſolute Subſtanz, ſondern auch die Wahrheit als Wiſſen iſt. Dieſe wiſſende Wahrheit iſt der Geiſt an und für ſich als die ſchlechthin unendliche, objective Vernunft, die ſeinen Begriff, und deren Realität das Wiſſen in weiterer

[1]) l. c. §. 424—435.

Bedeutung oder die Intelligenz ausmacht. Dagegen iſt ſeine Endlichkeit darin begründet, daß in ſeinem Wiſſen das An- und Für-ſich-ſein ſeiner Vernunft noch nicht erfaßt wird. Seine weſentliche Thätigkeit beruht daher auf dem Streben, das, was er an ſich iſt, für ſich zu ſein, und durch Aufhebung der Form des bloßen Anſichſeins ſich zu erreichen und zu faſſen, ſich zu ſich ſelbſt zu befreien. In dieſem Streben wirkt er theils als der erkennende oder theoretiſche, theils als der wollende oder praktiſche Geiſt [1]).

738. In der Sphäre des theoretiſchen Geiſtes findet die Intelligenz ſich beſtimmt. Hierin beſteht ihr „Schein,“ während der Inhalt „an ſich“ vernünftig iſt. Als Wiſſen aber erweiſt ſie ſich darin, daß ſie das Gefundene zu ihrem Eigenthum hat, daß ſie Vernunft für ſich iſt. Zugleich weiß ſie als Intelligenz, daß ſie Vernunft an ſich iſt. Ihre Thätigkeit hat es hier mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden, und iſt in dieſer Hinſicht ihr rein formelles Wiſſen, welches ſich bloß zum beſtimmten Wiſſen ihrer ſelbſt zu erheben hat. Die Art und Weiſe dieſer Erhebung iſt ſelbſt vernünftig, iſt ein durch den Begriff vorgezeichneter nothwendiger Uebergang der einen Beſtimmung ihrer Thätigkeit in die andere. Zunächſt äußert ſich die Intelligenz in dem „Gefühl,“ dem dumpfen Weben des Geiſtes in ſich ſelbſt, worin er ſich ſtoffartig verhält und den ganzen Stoff ſeines Wiſſens in ſich trägt. Um der Unmittelbarkeit willen, welche dem fühlenden Geiſte zukommt, zeigt er ſich hierbei ſchlechthin nur in der Eigenthümlichkeit des einzelnen und gemein-ſubjectiven. Seine abſtracte identiſche Richtung in der Empfindung, wie in ſeinen übrigen Zuſtänden iſt die Aufmerkſamkeit, ohne welche nichts für ihn hervortritt, die thätige Erinnerung, jedoch als die noch for-

[1]) l. c. §. 436—443.

melle Selbſtbeſtimmung des theoretiſchen Geiſtes. Seine Selbſtbeſtimmung beſitzt aber weſentlich nicht dieſen abſtracten Charakter. Als unendliche zerlegt ſie die Einfachheit ihres Beſtimmtſeins und hebt damit deſſen Unmittelbarkeit auf. Dergeſtalt beſtimmt die Intelligenz zunächſt den Inhalt der Empfindung als etwas außer ſich Seiendes, und wirft ihn in den Raum und in die Zeit hinaus, in die Formen, unter denen ſie anſchaut. Dagegen beſteht die andere Seite der Zerlegung darin, daß die Form als unendliche Reflexion in ſich geſetzt wird. Die Intelligenz erwacht in ihrem Stoffe zu ſich ſelbſt, gelangt an demſelben zur Erinnerung-in-ſich. Hiermit wird er ihr Eigenthum, und ſie erweiſt ſich als das Vorſtellen. Die Vorſtellung iſt die erinnerte Anſchauung und hält die Mitte zwiſchen dem unmittelbaren Sich-beſtimmt-finden der Intelligenz und zwiſchen ihrer Thätigkeit in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorſtellung iſt der Beſitz der Intelligenz, aber mit einſeitiger Subjectivität, indem dieſer Beſitz noch ein bedingter formeller bleibt, damit in Differenz zur Anſchauung ſteht [1]).

739. Die zum Vorſtellen gehörigen Thätigkeiten ſind erſtlich die Erinnerung, das heißt hier, die Vergegenwärtigung und Aufbewahrung von Bildern und die Subſumtion derſelben unter das der Form nach Allgemeine, ferner die Function der Einbildungskraft, welche theils reproductiv, theils ſymboliſirend und allegoriſirend oder dichtend, theils Zeichen, insbeſondere die Sprachzeichen, bildend wirkt. Der für die beſtimmten Vorſtellungen ſich articulirende Ton, die Rede und ihr Syſtem, die Sprache gibt den Empfindungen und Anſchauungen ein zweites höheres, als ihr unmittelbares Daſein und den Vorſtellungen überhaupt eine Exiſtenz, welche im Reiche des Vorſtellens gilt. In Folge der ſprach-

---

[1]) Encyclop. §. 445—451.

lichen Bezeichnung erweiſt ſich eine beſtimmte Wirkſamkeit der Erinnerung als das Namen behaltende Gedächtniß. Der Name macht die Sache aus, wie ſie im Reiche der Vorſtellung vorhanden iſt und Gültigkeit hat. Das reproducirende Gedächtniß hat in dem Namen die Sache und mit der Sache den Namen, ohne Anſchauung und Bild. Zum Beiſpiel bei dem Namen „Löwe" bedürfen wir weder der Anſchauung eines ſolchen Thieres, noch auch ſelbſt des Bildes, ſondern indem wir ihn verſtehen, enthält er die bildloſe einfache Vorſtellung. In der Vorſtellung der Namen denken wir. Das Gedächtniß, inſofern es bloß mechaniſch wirkt, nur Worte abgeſehen von ihrer Bedeutung feſthält, führt hierdurch dahin, daß die einſeitige äußerliche Objectivität, welche dem Seienden als dem Namen zunächſt noch zukommt, aufgehoben wird, weil der Name etwas Anderes, nämlich die von der vorſtellenden Intelligenz aufgefaßte Bedeutung, bedarf, um die Sache, die wahre Objectivität zu ſein. Die Intelligenz, welche als mechaniſches Gedächtniß jene äußerliche Objectivität ſelbſt ausmacht, iſt zugleich ſelbſt hiermit das allein Bedeutende. Das Gedächtniß macht auf ſolche Weiſe den Uebergang in den Gedanken, welcher nicht mehr durch die ihm beigelegte Bedeutung ſeine Geltung hat, und in deſſen Objectivität das Subjective nicht mehr von ihm verſchieden bleibt. In der Eigenthümlichkeit des Gedankens wird die Differenz aufgehoben, welche dem Vorſtellen angehört. Er iſt die Sache, die einfache Identität des Subjectiven und des Objectiven. Was gedacht wird, iſt, und was iſt, iſt nur, inſofern es Gedanke iſt. Das Denken, die freie Allgemeinheit, mit dem Sein identiſch und als dieſe Einheit in ſich concret und reine Negativität, entwickelt ſich an ſeinem Inhalt. Somit ſind ſeine Momente erſtens der formell identiſche Verſtand, zweitens die Sonderung und Beſtimmung, das Urtheil, und drittens die aus dieſer Beſonderung ſich ſelbſt findende Identität, das begreifende Den-

ken, die formelle Vernunft. Das Denken, der freie Begriff, iſt dem gemäß auch ſeinem Inhalte nach frei. Die Beſtimmtheit der Vernunft iſt an ſich die eigne der ſubjectiven Intelligenz, und der Inhalt heißt nichts Anderes, als die Beſtimmtheit, welche das begreifende Denken aus ſich entwickelt. Indem aber die Intelligenz ſich als das Beſtimmende eines Inhaltes weiß, welcher eben ſo ſehr der ihrige, wie der ſeiende iſt, ſo tritt ſie in der Eigenthümlichkeit des Willens auf [1]).

740. Der Geiſt als Wille hat die Selbſtgewißheit, daß er ſich ſelbſt beſtimmt, daß er mithin ſich aus ſich erfüllt. Dieſes erfüllte Fürſichſein, dieſe Einzelheit macht die Seite der Exiſtenz oder der Realität von der Idee des Geiſtes aus, deſſen Begriff die Vernunft iſt. Die Endlichkeit des Willens beſteht in ſeinem Formalismus, nach welchem er zwar als der ſich ſelbſt beſtimmende bei ſich, hiermit frei iſt, während jedoch dieſes Erfülltſein durch ſich ſelbſt zunächſt nur eine abſtracte Beſtimmtheit, die ſeinige überhaupt bleibt und ſich noch nicht mit der entwickelten Vernunft identificirt hat. Die Aufgabe für den an ſich ſeienden Willen beſteht darin, daß er die Freiheit an dem formellen Willen zur Exiſtenz bringt, und die Aufgabe für den formellen, daß er ſich mit dieſem ſeinen Begriff erfüllt, das heißt, daß er die Freiheit zu ſeiner Beſtimmtheit, zu ſeinem Inhalt und Zweck, wie zu ſeinem Daſein macht. Der Begriff der Freiheit hat weſentlich nur in der Thätigkeit des Denkens ſeine Bedeutung und ſeine Realität. Daher wird der Weg, auf welchem der ſubjective Wille ſich zum objectiven erhebt, in der Aufgabe ausgeſprochen, ſich zum denkenden Willen zu ſteigern, ſich den Inhalt zu geben, welchen er lediglich als der ſich denkende haben kann. An dem Willen unterſcheiden ſich zu-

[1]) Encyclop. §. 452—468.

vörderſt folgende zwei Momente. Erſtens gehört dem wollenden Ich die Möglichkeit an, von jeder näheren Beſtimmung, in welcher es ſich findet, und welche es ſelbſt in ſich geſetzt hat, abſtrahiren zu können, und ſich als unbeſtimmtes, abſtract allgemeines Wollen überhaupt zu erfaſſen. Der Wille enthält alſo zunächſt das Element der reinen Unbeſtimmtheit und der reinen Reflexion-in-ſich (ausgedrückt in dem oberſten Grundſatz der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre: Ich bin, oder Ich bin Ich), in welcher jede Beſchränkung, jeder durch die Natur, durch die Bedürfniſſe, Triebe und Begierden unmittelbar vorhandene, oder, wodurch es ſei, gegebene Inhalt aufgelöſt worden. Dieſes Moment bezeichnet in dem Ich die ſchrankenloſe Unendlichkeit der abſoluten Abſtraction, der abſtracten Allgemeinheit und Negativität, das reine Denken ſeiner ſelbſt. Zweitens geht das Ich aus der unterſchiedsloſen Unbeſtimmtheit zur Unterſcheidung über, zum Setzen einer Determination als eines ihm angehörigen Inhaltes und Gegenſtandes. Dieſer wird theils durch die Natur dargeboten, theils aus dem Begriffe des Geiſtes erzeugt. Durch das Setzen ſeiner ſelbſt als eines beſtimmten tritt das Ich in das Daſein überhaupt ein. Hierin beſteht das Moment der Endlichkeit des Ich's oder ſeiner Beſonderung, welchem eben ſo ſehr, wie dem erſten Moment, der Charakter der Negativität oder des Aufhebens zukommt, weil in ihm die erſte abſtracte Negativität aufgehoben wird [1]).

741. Der Wille enthält die Einheit der beiden nachgewieſenen Momente. Ihn charakteriſirt die in ſich reflectirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Beſonderheit, mithin die Einzelheit in ihrem Unterſchiede von der Individualität. Jedes Selbſtbewußtſein weiß ſich nämlich einer-

[1]) Grundlin. der Philoſ. d. Rechts, Werke 8t. Bd. Einleit. §. 5. u. 6. Encyclop. §. 469.

ſeits als ein Allgemeines, das heißt, als die Möglichkeit, von jedem Beſtimmten zu abſtrahiren, andrerſeits als ein Beſonderes mit einem ſpeciellen Gegenſtand, Inhalt und Zweck. Dieſe beiden Momente auseinander gehalten und einander gegenübergeſtellt ſind jedoch nur Abſtractionen. Das Concrete und Wahre iſt diejenige Allgemeinheit, welche dem durch ſeine Reflexion=in=ſich (dadurch, daß das Ich ſich als das ſich ſelbſt gleiche in allen ſeinen beſondren Zuſtänden, Wünſchen, Beſtrebungen und Handlungen erkennt,) mit dem Allgemeinen ausgeglichenen Beſonderen zukommt. Dieſe Einheit, die Sichdarſtellung des Allgemeinen in dem Beſonderen und des Beſonderen in dem Allgemeinen macht die Einzelheit aus. Sonach iſt der Wille die Selbſtbeſtimmung des Ich's, welche darauf beruht, daß es ſich als das Negative ſeiner ſelbſt, nämlich als beſtimmt, als beſchränkt ſetzt, und daß es in dieſer Negation ſeiner ſelbſt bei ſich, das heißt, in ſeiner Identität mit ſich und in ſeiner Allgemeinheit bleibt, in der Determination ſich nur mit ſich ſelbſt zuſammenſchließend. Ich beſtimmt ſich, inſofern es die Beziehung der Negativität auf ſich ſelbſt enthält. Eine ſolche Beſtimmtheit in ſich tragend iſt es zugleich auch gleichgültig gegen dieſelbe, weiß ſie als die ſeinige und als eine ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch welche es nicht gebunden wird, ſondern in welcher es ſich bloß deshalb befindet, weil es ſich in ihr ſetzt. Hierin beſteht die Freiheit des Willens, welche ſeinen Begriff oder ſeine Subſtanzialität eben ſo ausmacht, wie die Schwere die Subſtanzialität des Körpers. Der Wille darf alſo nicht für ein Fertiges und Allgemeines vor ſeinem Beſtimmen und vor dem Aufheben und vor der Idealität dieſes Beſtimmens gelten. Sondern er iſt erſt Wille als die nachgewieſene ſich in ſich vermittelnde Thätigkeit und Rückkehr in ſich [1]).

---

[1]) Philoſ. d. Rechts, §. 7—9.

742. Der Willensinhalt oder die unterſchiedene Willensbeſtimmung findet ſich zunächſt als unmittelbar vorhanden. So iſt der Wille nur an ſich frei, oder was daſſelbe ſagt, er iſt überhaupt nur noch der Wille in ſeinem Begriffe. Erſt dann, wann er ſich ſelbſt zum Gegenſtand hat, iſt er für ſich, was er an ſich iſt. Der bloß erſt an ſich freie Wille iſt der unmittelbare oder natürliche, welcher durch Triebe, Begierden und Neigungen ſich beſtimmt findet, und hieran einen unmittelbar vorhandnen Inhalt beſitzt. Dieſer Inhalt iſt zwar der ſeinige überhaupt, aber noch nicht der Inhalt und das Werk ſeiner Freiheit. Die Form des Wollens, der zufolge das Ich als das gleiche und allgemeine zu allen ſeinen Determinationen ſich verhält, und der Inhalt, welcher aus einer Mannigfaltigkeit beſondrer Zwecke beſteht, ſind hier noch verſchieden. Der Wille iſt ſo der in ſich endliche. Seine Thätigkeit iſt das Beſchließen, das heißt, das Aufheben der Unbeſtimmtheit, welche bei der Menge und Mannigfaltigkeit ſeiner Wünſche dem Inhalt des einzelnen Begehrens als einem nur möglichen zukommt. Dem gleichgeltenden Ausdruck „ſich entſchließen" legt Hegel die Bedeutung bei, welche bei ihm in der nämlichen Weiſe auf die Idee überhaupt angewandt bereits oben uns begegnet iſt, daß die Unbeſtimmtheit des Willens ſelbſt, als das Neutrale, aber unendlich Befruchtete, als der Urkeim alles Daſeins, die Beſtimmungen und Zwecke in ſich faßt und ſie nur aus ſich hervorbringt. Durch das Beſchließen ſetzt ſich der Wille als den Willen eines beſtimmten Individuums, ſich gegen Anderes außerhalb ſeiner unterſcheidend, und ſo auch von dieſer Seite in der Form des Selbſtbewußtſeins der Außenwelt gegenüber als endlicher erſcheinend [1]).

743. Die einfache Subjectivität des Willens ſteht über dem mannigfaltigen Inhalt und dem Widerſpruche ſeiner

[1]) l. c. §. 10—13. Encyclop. §. 472—474.

Begehrungen. Er zeigt ſich ſo als denkender, und inſoweit er bloß jenen mannigfaltigen Inhalt vor ſich hat, als reflectirender Wille. Durch das reflectirende Denken wird im Gegenſatze gegen die beſchränkte Beſonderheit jeder einzelnen Begierde die Vorſtellung der Befriedigung aller Neigungen, mithin die Vorſtellung der Glückſeligkeit hervorgebracht. Hiermit erlangt der Wille den Charakter des Triebes nach Glückſeligkeit überhaupt. Vermöge des allgemeinen Zweckes derſelben iſt der Wille von der Vereinzelung befreit, in der er befangen als ein beſondrer Trieb, als ein beſonderes Begehren hervortritt. Eine ſolche Beſonderheit iſt inſofern nicht mehr unmittelbar in ihm, ſondern ſie wird erſt dadurch die ſeinige, daß er ſich mit ihr zuſammenſchließt und daß er ſich hierin eine beſtimmte Einzelheit und Wirklichkeit gibt. Er befindet ſich ſo auf dem Standpuncte, zwiſchen Neigungen zu wählen, und zeigt ſich als Willkür. In der Form der Willkür iſt er für ſich frei, indem er als die Negativität ſeines unmittelbaren Beſtimmens in ſich reflectirt iſt. Jedoch inſofern dem Inhalt, in welchem ſeine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit ſich entſchließt, nur eine unmittelbare Beſonderheit angehört, hat er bloß als ſubjectiver und zufälliger Wille ſeine Wirklichkeit. Er enthält den Widerſpruch, ſich in einer Beſonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit iſt, und eine Befriedigung in ihr zu finden, aus der er zugleich herausgetreten. Hiermit zeigt ſich an ihm zunächſt der Proceß der Zerſtreuung und des Aufhebens einer Neigung durch eine andre, und einer Befriedigung, welche dies eben ſo ſehr nicht iſt, durch eine andre in's Unendliche. Die Glückſeligkeit erſcheint ſo als die Allgemeinheit des Inhaltes, welche aus dem bloßen Gefodertwerden oder Sollen niemals in die Wirklichkeit eintritt. Die Wahrheit aber des beſondren Inhaltes, welcher eben ſo ſehr ein beſtimmter, als ein aufgehobener iſt, und die Wahrheit der abſtracten Einzelheit, nämlich

der Willkür, welche ſich darin einen Zweck eben ſo ſehr gibt, als nicht gibt, iſt die allgemeine Beſtimmtheit des Willens, das heißt ſein Selbſtbeſtimmen, die ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeinheit, die Freiheit. Indem der Wille die Allgemeinheit, alſo ſich ſelbſt, die unendliche Form zu ſeinem Inhalt, Gegenſtand und Zweck hat, zeigt er ſich als den an und für ſich ſeienden, als die wahrhafte Idee. Er iſt wahrhaft unendlich, weil ſein Object er ſelbſt, mithin der Gegenſtand für ihn nicht ein Anderes und eine Schranke, ſondern er darin vielmehr nur in ſich ſelbſt zurückgekehrt iſt. Er iſt ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, Vermögen, ſondern das wirklich Unendliche, weil in ihm das Daſein des Begriffs oder deſſen gegenſtändliche Aeußerlichkeit das Innerliche ſelbſt iſt. In dieſer Wahrheit ſeiner Selbſtbeſtimmung, worin der Begriff und der Gegenſtand identiſch ſind, iſt der Geiſt objectiver Wille, objectiver Geiſt überhaupt [1]).

c. Der objective Geiſt.

744. Der objective Geiſt iſt die Einheit des theoretiſchen und des praktiſchen. Er iſt der freie Wille, welcher für ſich als ſolcher iſt, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und die Beſchränktheit ſeines bisherigen praktiſchen Inhaltes ſich aufgehoben hat. Der Geiſt, welcher ſich als frei weiß und dieſen ſeinen Gegenſtand will, welcher mithin ſein Weſen zu ſeiner Beſtimmung und zu ſeinem Zwecke hat, iſt überhaupt der vernünftige Wille, iſt an ſich die Idee. Weil er aber bloß die an ſich ſeiende Idee und damit endlich iſt, ſo hat ſeine Objectivität folgende Unterſchiede an ihr. Erſtlich die Freiheit macht ſeine innere Beſtimmung und ſeinen Zweck aus. Zweitens ſie bezieht ſich auf eine äußerliche Objectivität, in welcher theils die anthropologi-

[1]) Philoſ. d. Rechts. §. 14—26. Encyclop. §. 478—481.

ſchen particulären Bedürfniſſe des Menſchen, theils die Naturdinge, welche dem Bewußtſein als äußere Objecte gegenüberſtehen, theils endlich die Verhältniſſe zwiſchen dem Willen der Einzelnen hervortreten. Die beiden angegebenen Unterſchiede oder Momente der Objectivität des einzelnen und endlichen Willens können ihrer Einſeitigkeit wegen die ſubjective Seite des objectiven Willens genannt werden. Seine wahrhafte Objectivität, welche nur ſtufenweiſe realiſirt werden kann, beruht darauf, daß ſein Begriff — die Freiheit — in der äußerlich objectiven Seite, in dem endlichen Stoffe verwirklicht wird, und daß dieſer Stoff als eine durch jenen Begriff beſtimmte Welt exiſtirt. In ihr iſt der Begriff bei ſich ſelbſt, mit ſich ſelbſt zuſammengeſchloſſen, und die Freiheit waltet in ihr eben ſo ſehr als Wirklichkeit und als Nothwendigkeit, wie als ſubjectiver Wille. Der vernünftige Wille iſt hier nicht nur an ſich und innerlich, und nicht bloß unmittelbar, wie das Sein der Naturgegenſtände, ſondern ſein Inhalt wird gewußt und gilt in der Form der poſitiven Geſetze und der Sitte derſelben [1]).

745. Das Daſein des freien Willens überhaupt, oder die Freiheit als Idee iſt das Recht. Nach dem nothwendigen Stufengange der Entwicklung dieſer Idee exiſtirt der Wille zunächſt der äußerlichen Objectivität gegenüber als unmittelbarer und einzelner. In der Beſtimmtheit der Unmittelbarkeit iſt er ſeine gegen die Realität der Dinge negative, nur ſich abſtract auf ſich beziehende Wirklichkeit, der in ſich einzelne Wille eines Subjects. Gemäß dem Momente der Beſonderheit beſitzt er einen Inhalt beſtimmter Zwecke, und als ausſchließende Einzelheit hat er dieſen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor ſich. Das Subject, welches ſeinen einzelnen Willen als den

---

[1]) Encyclop. §. 482—485. Philoſ. d. Rechts. §. 27.

abſolut freien Willen weiß, iſt die Perſon, iſt das Sich-Wiſſen dieſer Freiheit, welche als ganz abſtract und leer ihre Beſonderheit, ihre Beſtimmtheit und Erfüllung noch nicht an ihr ſelbſt, ſondern an einer äußerlichen Sache findet. In dem Weſen der Perſönlichkeit liegt dies, daß ich als das wollende Individuum vollkommen nach allen Seiten, in Hinſicht meiner Innerlichkeit, meiner Willkür, meiner Triebe und Begierden, ſo wie nach meinem unmittelbaren äußerlichen Daſein beſtimmt und endlich, und dennoch ſchlechthin reine Beziehung auf mich bin, und in der Endlichkeit mich ſo als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß. Die Perſönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die abſtracte Grundlage des Rechtes als ſolchen, des abſtracten und deshalb formellen Rechtes aus. Das oberſte Rechtsgebot lautet daher: ſei eine Perſon, und reſpectire die Anderen als Perſonen. Obgleich die Beſonderheit des Willens ein Moment ſeines Daſeins oder Selbſtbewußtſeins bildet, ſo wird ſie jedoch nicht in der abſtracten Perſönlichkeit als ſolcher befaßt. Sie iſt daher als von derſelben verſchieden vorhanden, als eine dem Charakter der Freiheit gegenüberſtehende Mannigfaltigkeit von Begierden, Trieben, Bedürfniſſen und zufälligen Richtungen des Beliebens. Demzufolge kommt es in der Sphäre des formellen Rechtes eben ſo wenig auf das beſondere Intereſſe und Wohl des Individuums, als auf den beſonderen Beſtimmungsgrund ſeines Willens, auf ſeine Abſicht und Einſicht an. Hinſichtlich der concreten Handlung und des näher determinirten Inhaltes der moraliſchen und ſittlichen Verhältniſſe zeigt ſich das abſtracte Recht bloß wie eine Möglichkeit, und die Rechtsbeſtimmung tritt als eine Erlaubniß, eine Befugniß auf. Aus dem nämlichen Grunde ſeiner Abſtraction beſchränkt ſich die Nothwendigkeit dieſes Rechtes auf das Negative, daß die Perſönlichkeit und das ihr Zukommende nicht verletzt werden ſoll. Es gibt daher dem Weſen nach nur Rechtsverbote.

Der poſitiven Form von Rechtsgeboten liegt ihrem letzten Inhalte nach die Unterſagung zum Grunde [1]).

746. Um als Idee zu ſein, mithin in der Objectivität ihren Begriff zu verwirklichen, muß die Perſon ſich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben. Weil die Perſon den an und für ſich ſeienden unendlichen Willen in der bloß abſtracten Form der Unmittelbarkeit und der Einzelheit darſtellt, ſo tritt das von ihr Unterſchiedene, was die Sphäre ihrer Freiheit ausmachen kann, gleichfalls als das unmittelbar von ihr Verſchiedene und Trennbare hervor. Dieſes iſt eben ſo ſehr an ſich, wie für den freien Geiſt das Aeußerliche überhaupt, eine Sache, etwas Unfreies, Unperſönliches und Rechtloſes. Der Perſon kommt die Befugniß zu, ihren Willen in jede Sache zu legen, welche hiermit die ihrige wird. Die Sache erlangt erſt dadurch ihren ſubſtanziellen Zweck, daß ſie von einer Perſon ergriffen wird, da ſie einen ſolchen Zweck nicht in ſich ſelbſt trägt. Hierin wird das abſolute Zueignungsrecht des Menſchen auf alle Sachen ausgeſprochen. Der Beſitz beruht darauf, daß die Perſon etwas in ihrer äußeren Gewalt hat. Das ſpecielle Intereſſe des Beſitzes liegt in der beſonderen Seite, daß Jemand etwas zufolge ſeiner natürlichen Erfoderniſſe und Triebe willkürlich zu dem Seinigen macht. Die allgemeine Seite aber, daß das Ich als freier Wille nur im Beſitze gegenſtändlich und hiermit erſt wirklicher Wille ſein kann, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Beſtimmung des Eigenthums aus. Eigenthum zu haben, erſcheint lediglich in Rückſicht auf das Bedürfniß, inſofern dieſes zum Erſten gemacht wird, in der Eigenſchaft eines bloßen Mittels. Dagegen die wahrhafte Stellung und Bedeutung des Eigenthumes beſteht darin, daß es vom Standpuncte der Freiheit aus angeſehen das erſte

---

[1]) Philoſ. d. Rechts. §. 29—38. Encyclop. §. 486.

Daſein derſelben und folglich ein weſentlicher Zweck für ſich iſt. Im Verhältniſſe zu den äußerlichen Dingen zeigt ſich dies als das Vernünftige, daß die Perſon Eigenthümer überhaupt iſt. Was und wie viel Jemand beſitzt, gehört der Seite der Beſonderheit an, welche in der Sphäre der abſtracten Perſönlichkeit noch nicht als identiſch mit der Freiheit geſetzt wird, und zeigt ſich daher aus dem Rechtsgeſichtspunct als etwas Zufälliges. Daß die Sache dem in der Zeit zufällig Erſten, welcher ſie in Beſitz nimmt, angehört, iſt ein ſich unmittelbar verſtehender und inſofern überflüſſiger Grundſatz, weil ein Zweiter nicht in Beſitz nehmen kann, was bereits das Eigenthum eines Andern iſt. Zum Eigenthum, als dem Daſein der Perſönlichkeit, reicht die innerliche Vorſtellung in der Willensrichtung, daß etwas das unſrige ſein kann, nicht zu, ſondern es wird hierzu die Beſitzergreifung erfodert. Sie erſcheint theils als die unmittelbare körperliche Ergreifung, theils in der Formirung, theils in bloßer Bezeichnung. Die Sache im Gebrauche, in welchem ſie ihre Beſtimmung erfüllt und ihre ſelbſtloſe Natur kundgibt, iſt zwar eine einzelne, nach Qualität und Quantität beſtimmte und auf ein ſpecifiſches Bedürfniß ſich beziehende. Aber ihre ſpecifiſche Brauchbarkeit läßt ſich zugleich, als quantitativ beſtimmt, mit andern Sachen von derſelben Brauchbarkeit vergleichen. Eben ſo hat das ſpecifiſche Bedürfniß, dem ſie dient, den allgemeinen Charakter des Bedürfniſſes überhaupt, und kann nach ſeiner Beſonderheit mit anderen Bedürfniſſen, daher die Sache auch mit ſolchen Dingen verglichen werden, welche für andere Bedürfniſſe brauchbar ſind. In dieſer ihrer Allgemeinheit, deren einfache Beſtimmtheit aus der Particularität der Sache hervorgeht, ſo daß von dieſer ſpecifiſchen Qualität zugleich abſtrahirt wird, beſteht der Werth der Sache, worin ihre wahrhafte Subſtanzialität feſtgeſetzt und zum Gegenſtande des Bewußtſeins geworden iſt. Als voller Eigenthümer der

Sache bin ich es daher nicht weniger von ihrem Werth, als von ihrem Gebrauch. Zur Realität des Eigenthumes wird ſeinem Begriffe zufolge erfodert, daß ich fortwährend durch die Benutzung oder durch eine ſonſtige Aeußerung meinen Willen darſtelle, ſie zu behaupten. Ohne dieſe Darſtellung wird die Sache von der Wirklichkeit des Willens und des Beſitzes verlaſſen und damit herrenlos. Hierauf beruht die Gültigkeit des durch Verjährung erfolgenden Verluſtes und Erwerbes des Eigenthums [1]).

747. Die ſubjective und zufällige Seite am Eigenthum ſpricht ſich überhaupt darin aus, daß die Perſon in dieſe oder in jene Sache ihren Willen legt. Hierbei zeigt ſich der Wille als Willkür, ſo daß er eben ſowohl der Sache zugewendet, als von ihr zurückgehalten und zurückgezogen werden kann. Inſofern aber unſer Wille mit einer beſondren Sache ſich verknüpft hat, können wir nur ſelbſt ihn von derſelben trennen. Sie kann allein mit unſrem Willen an einen Andern übergehen, deſſen Eigenthum ſie gleichfalls bloß mit ſeinem Willen wird. Hierauf beruht der Contract oder der Vertrag. Er enthält die Vermittlung des Willens, ein einzelnes Eigenthum aufzugeben und des entſprechenden, das Eigenthum eines Andern anzunehmen, in dem identiſchen Zuſammenhange, daß das eine Wollen nur zum Entſchluſſe kommt, inſofern das andere vorhanden. Der Wille geht im Contract eine äußerliche, dem Zwange ſich unterwerfende Verbindlichkeit ein, weil das Wollen hier bloß Ausdruck der abſtracten Perſönlichkeit und auf dieſe oder jene Sache gerichtet iſt. Da die beiden contrahirenden Theile als unmittelbare ſelbſtändige Perſonen ſich zu einander verhalten, ſo gehören drei weſentliche Puncte zur Eigenthümlichkeit des Vertrags. Erſtens geht er von der Willkür

---

[1]) Philoſ. d. Rechts. §. 41—64. Encyclop. §. 488—491.

aus. Zweitens iſt der identiſche Wille, welcher durch ihn in das Daſein tritt, zwar ein durch die Contrahenten geſetzter, ſomit ein gemeinſamer, aber kein an und für ſich allgemeiner. Drittens bildet ſeinen Gegenſtand eine einzelne äußerliche Sache, denn nur einer ſolchen kann man durch die bloße Willkür ſich entäußern. Unter den Begriff des Contractes darf demnach die Ehe nicht ſubſumirt werden. Eben ſo wenig liegt die Natur des Staats in dem Contractverhältniſſe, mag hier nun ein Vertrag Aller mit Allen, oder ein Vertrag Aller mit dem Fürſten und mit der Regierung angenommen werden [1]).

748. In dem Verhältniß unmittelbarer Perſonen zu einander exiſtirt ihr Wille, während er an ſich identiſch iſt, und obgleich er im Vertrag als ein gemeinſchaftlicher von ihnen geſetzt wird, dennoch als ein beſonderer. Aus dem Grunde, weil ſie unmittelbare Perſonen ſind, bleibt dies zufällig, ob ihr beſonderer Wille mit dem an ſich ſeienden übereinſtimmt. In ſeiner Beſonderheit für ſich vom allgemeinen verſchieden tritt der Wille in Willkür und in Zufälligkeit der Anſicht und des Entſchluſſes gegen das an ſich Rechte auf. So entſteht das Unrecht. An ihm unterſcheiden ſich drei Stufen. Auf der erſten ſteht das unbefangene Unrecht. Dieſes erſcheint bei Rechtscolliſionen im bürgerlichen Rechtsſtreite, welcher die Bedeutung hat, gegen den Schein des Rechtes das von den ſtreitenden Parteien gewollte Recht an ſich geltend zu machen. Zur Schlichtung deſſelben wird ein drittes Urtheil erfodert, welches als Urtheil des Rechts an ſich ohne Intereſſe bei der Sache iſt, und die Macht beſitzt, ſich jenem Schein gegenüber das Daſein zu geben. Die zweite Stufe nimmt der Betrug ein, welcher darin beſteht, daß der bloße Schein des Rechtes von dem

---

[1]) Philoſ. d. Rechts. §. 72—80. Encyclop. §. 492—494.

beſonderen und hiermit böſen Willen erſtrebt wird. Die dritte gehört dem Verbrechen an, welches darauf beruht, daß der böſe Wille mit Gewaltthätigkeit ſowohl den Schein des Rechtes, als das Recht an ſich verneint. Die Verletzung des beſondren Willens des Verbrechers hat die Bedeutung, das Verbrechen aufzuheben, welches ſonſt gelten würde, ſie iſt alſo die Negation der Negation des Rechts und ſomit die Wiederherſtellung deſſelben. Dieſes Aufheben der Verbrechen tritt als Wiedervergeltung auf. Denn es iſt dem Begriffe nach Verletzung der Rechtsverletzung, und das Verbrechen hat ſeinem Daſein nach einen beſtimmten qualitativen und quantitativen Umfang, welcher hiermit auch der Negation deſſelben als einem Daſein zukommen muß. Durch die Wiedervergeltung wird aber keineswegs für die ſpecifiſche, ſondern nur für die an ſich ſeiende Beſchaffenheit der Verletzung, das heißt, hinſichtlich des Werthes derſelben die Gleichheit erfodert. Das Aufheben des Verbrechens iſt in dieſer Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechtes zunächſt Rache. Dem Inhalt nach iſt die Rache gerecht, inſofern ſie den Charakter der Wiedervergeltung trägt. Aber der Form nach erſcheint ſie als die Handlung eines ſubjectiven Willens, welcher für den andern nur als ein beſondrer exiſtirt und deſſen Gerechtigkeit überhaupt der Zufälligkeit unterliegt. Die Rache wird dadurch, daß ſie als die poſitive Handlung eines beſonderen Willens auftritt, zu einer neuen Verletzung, ſie enthält einen Widerſpruch, durch welchen ſie dem Proceß in das Endloſe anheimfällt und von Geſchlechtern zu Geſchlechtern in das Unbegrenzte forterbt. Damit findet ſich die Aufgabe ein, daß dieſer Widerſpruch, welcher an der Art und Weiſe der Aufhebung des Unrechts zum Vorſchein kommt, aufgelöſt werde. Hieraus entſpringt das Erfoderniß einer von der ſubjectiven Geſtalt, von dem ſubjectiven Intereſſe und von der Zufälligkeit der Macht befreiten, ſomit nicht rächenden, ſondern ſtrafenden Gerechtigkeit, alſo

das Poſtulat eines Willens, welcher in der Geſtalt der beſonderen Subjectivität exiſtirend dennoch den Beruf hat, das Allgemeine als ſolches zu wollen. Hierin macht ſich der Begriff der „Moralität" geltend [1]).

749. Das freie Individuum, im unmittelbaren Recht nur als „Perſon," wird auf der Stufe der Moralität als das wollende und handelnde „Subject" beſtimmt. Hier findet das Verhältniß Statt, in welchem der ſubjective Wille zu dem an ſich ſeienden Willen, alſo zu dem an ſich Rechtlichen und Sittlichen ſteht. In dieſem Verhältniſſe liegt das Sollen, der kategoriſche Imperativ bei Kant, die unbedingte moraliſche Anfoderung, welche an das Subject ergeht. Der ſubjective Wille wird dadurch moraliſch frei, daß die Willensbeſtimmungen, ſowohl die an ſich ſeienden der Rechtlichkeit, der Sittlichkeit und der Religioſität, wie auch die natürlichen des Bedürfniſſes und des Triebes, innerlich als die ſeinigen geſetzt und von ihm gewollt werden. Seine Aeußerung iſt die Handlung. In der Sphäre der Moralität ſpricht ſich eine doppelte Einſeitigkeit aus. Auf der einen Seite ſteht das abſtracte Gute, das allgemeine Wohl und das allgemeine Recht, welches verwirklicht werden ſoll. Auf der andern Seite befindet ſich die eben ſo abſtracte Subjectivität, die von dem Gewiſſen geleitete Denkart und Willensrichtung des Einzelnen, welcher die Beſtimmung angehört, das Gute zu realiſiren. Zufolge ihrer Einſeitigkeit heben ſie in der Eigenſchaft für ſich beſtehender Totalitäten ſich auf und ſetzen ſich zu bloßen Momenten des Begriffs der Freiheit, des freien Willens oder des objectiven Geiſtes herab, welcher nunmehr als ihre Einheit offenbar wird und durch das Geſetztſein ſeiner Momente Realität erhalten

---

[1]) Philoſ. d. Rechts. §. 81—104. Encyclop. §. 495—502.

hat, ſomit als Idee iſt und das Weſen der „Sittlichkeit" ausmacht [1]).

750. Die Sittlichkeit iſt die Vollendung des objectiven Geiſtes. Sie iſt nämlich die Freiheit als der allgemeine vernünftige Wille, welcher in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjecte anerkannt wird und als Sitte ſich unmittelbar und allgemein verwirklicht, und ſie kann die zur Natur gewordene ſelbſtbewußte Freiheit heißen. Die ſittlichen Beſtimmungen ſind für das Individuum, welches ſich von ihnen als das Subjective unterſcheidet und hiermit im Verhältniß zu ihnen als zu ſeinem Subſtanziellen ſteht, Pflichten, die ſeinen Willen binden. In der Pflicht befreit ſich aber das Individuum zur ſubſtanziellen Freiheit. Die freie Subſtanz, in welcher dasjenige geſchieht, was nach dem Gebote der Sittlichkeit geſchehen ſoll, und mithin das unbedingte „Sollen" eben ſo ſehr ein „Sein" iſt, erlangt ihre Wirklichkeit als „Geiſt einer Familie und eines Volkes." Sie vereinzelt ſich in Perſonen, von denen jede in der Eigenſchaft einer denkenden Intelligenz die Subſtanz als ihr eigenes Weſen weiß, und zufolge dieſer Geſinnung aufhört, Accidens derſelben zu ſein. Jede Perſon ſchaut die Subſtanz als ihren Endzweck und zugleich als ihr erreichtes Ziel an. Demzufolge vollbringt ſie ohne wählende Reflexion ihre Pflicht als die ihrige und als etwas, was iſt und ſein muß, und hat in dieſer Nothwendigkeit ſich ſelbſt und ihre wirkliche Freiheit. Weil die ſittliche Subſtanz in der abſoluten Einheit beſteht, worin die Einzelheit und die Allgemeinheit der Freiheit zuſammenfallen, ſo iſt die Wirklichkeit jedes Einzelnen und ſeine Thätigkeit, für ſich zu ſein und für ſich zu ſorgen, eben ſowohl durch das vorausgeſetzte Ganze bedingt und nur in dem Zuſammenhange deſſelben vorhanden,

---

[1]) Philoſ. d. Rechts. §. 105—141. Encyclop. §. 503—512.

als ſie in das allgemeine Ergebniß des Ganzen übergeht. Darauf, daß die Intereſſen aller Einzelnen mit dem Ganzen zuſammenſchmelzen, und daß die Individuen ſämmtlich nur in der Gemeinſchaft ſich anerkennen und in ihr beharren, beruht das Vertrauen, die wahrhaft ſittliche Geſinnung. Die Beziehungen des Einzelnen in den beſonderen Verhältniſſen, in welchen die Subſtanz hervortritt, machen ſeine ſittlichen Pflichten aus. Die moraliſche Perſönlichkeit, mithin die Subjectivität, deren ganze Individualität von dem ſubſtanziellen Leben durchdrungen wird, iſt die Tugend. Die ſittliche Subſtanz, das Bleibende und Allgemeine der menſchlichen Gemeinſchaft, worin ſich die Sittlichkeit realiſirt, iſt theils unmittelbarer oder natürlicher Geiſt, die Familie, theils die relative Totalität der Beziehung der Individuen als ſelbſtändiger Perſonen auf einander, die bürgerliche Geſellſchaft, theils die ſelbſtbewußte Subſtanz als der zu einer organiſchen Wirklichkeit entwickelte Geiſt, der auf der Verfaſſung beruhende Staat [1]).

751. Aus dem Familienleben geht zunächſt die bürgerliche Geſellſchaft hervor. Die Kinder treten, nachdem ſie zur Selbſtändigkeit gereift ſind, aus der concreten Lebendigkeit der Familie heraus, der ſie urſprünglich angehören. Sie erfüllen ihre Beſtimmung, neue Familien zu ſtiften, und gerathen dadurch in ein Verhältniß von Perſonen gegen einander, welches rechtlichen Beſtimmungen unterliegt. Dieſe Perſonen haben zunächſt nicht die abſolute Einheit, ſondern nur ihre eigene Beſonderheit und ihr Fürſichſein ſowohl in ihrem Bewußtſein, als zu ihrem Zwecke. Hiermit verliert die Subſtanz zuvörderſt ihre ſittliche Beſtimmung, und wird auf ſolche Weiſe bloß zu einem allgemeinen, vermittelnden Zuſammenhange von ſelbſtändigen Individuen und deren ei-

[1]) Encyclop. §. 513—517. Philoſ. d. Rechts. §. 142—157.

genthümlichen Intereſſen. Die in ſich entwickelte Totalität dieſes Zuſammenhanges iſt der Staat als „bürgerliche Geſellſchaft", oder als „äußerer Staat". Seine charakteriſtiſchen Beſtimmungen ſind die Theilung der Arbeit, der Unterſchied der Stände und die Rechtspflege [1]).

752. In der Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Geſellſchaft, in der ſelbſtbewußten ſittlichen Subſtanz, beſteht der Staat nach ſeiner vollſtändigen Bedeutung. Die nämliche Einheit, welche in der Familie unter der Form des Gefühles als Liebe ſich findet, macht ſein Weſen aus, erhält aber zugleich auch durch das zweite Princip des wiſſenden und ſelbſtthätigen Willens die Form gewußter Allgemeinheit. Der Staat iſt die Wirklichkeit der ſittlichen Idee, der ſittliche Geiſt, der offenbare, ſich ſelbſt deutliche, ſubſtanzielle Wille, welcher ſich denkend und wiſſend dasjenige, was er weiß, und inſofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er ſeine unmittelbare, und an dem Selbſtbewußtſein der Einzelnen, dem Wiſſen und der Thätigkeit derſelben ſeine vermittelte Exiſtenz. Umgekehrt beſitzen die Einzelnen durch ihre Geſinnung in ihm, weil er ihr Weſen, ihren Zweck und das Product ihrer Thätigkeit ausmacht, ihre ſubſtanzielle Freiheit. Er iſt als die Wirklichkeit des ſubſtanziellen Willens, welchen er in dem zu ſeiner Allgemeinheit erhobenen beſonderen Selbſtbewußtſein ſeiner Mitglieder ausdrückt, das an und für ſich Vernünftige. Seine ſubſtanzielle Einheit enthält den abſoluten unbewegten Selbſtzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchſten Rechte kommt, ſo wie dieſer Endzweck das höchſte Recht den Einzelnen gegenüber hat, deren oberſte Pflicht darin beſteht, Mitglieder des Staates zu ſein. Die Idee des Staates beſitzt erſtens die unmittelbare Wirklichkeit und iſt der indi-

[1]) Encyclop. §. 518 — 533. Philoſ. d. Rechts. §. 182 — 256.

viduelle Staat als ein ſich auf ſich ſelbſt beziehender Organismus mit einer Verfaſſung und einem inneren Staatsrecht. Zweitens geht ſie in das Verhältniß des einzelnen Staates zu anderen Staaten über, in welchem das äußere Staatsrecht, das ſogenannte Völkerrecht hervortritt. Drittens iſt ſie die allgemeine Idee als Gattung und als abſolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geiſt, welcher in dem Proceſſe der Weltgeſchichte ſeine Wirklichkeit ſich gibt [1]).

753. Die Staatsverfaſſung iſt vernünftig, inſofern der Staat als conſtitutionelle Monarchie ſeine Wirkſamkeit nach der Natur des Begriffs in ſich unterſcheidet und determinirt. Dem gemäß enthält er erſtlich nach dem Moment der Allgemeinheit die Gewalt, die allgemeinen Angelegenheiten und Handlungsweiſen zu beſtimmen und feſtzuſetzen, die geſetzgebende Gewalt, zweitens nach dem Moment der Beſonderheit die Unterordnung der beſonderen Sphären und einzelnen Fälle unter die Geſetze, die Regierungsgewalt, drittens nach dem Momente der Einzelheit die Subjectivität als die Macht der letzten Willensentſcheidung, die fürſtliche Gewalt, in welcher die unterſchiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zuſammengefaßt ſind, welche alſo die Spitze und den Anfang des Ganzen enthält. Die Souverainetät des Staats exiſtirt lediglich in der ihrer ſelbſt gewiſſen Subjectivität und in der abſtracten und inſofern grundloſen Selbſtbeſtimmung desjenigen Willens, welchem die letzte Entſcheidung angehört. Auf ihm beruht das Individuelle des Staates, nur in ihm beſitzt der Staat die Einheit. Die Subjectivität exiſtirt aber in ihrer Wahrheit bloß als Subject, die Perſönlichkeit bloß als Perſon, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfaſſung hat jedes der drei Begriffsmomente ſeine für ſich wirkliche ausgeſonderte Geſtal-

[1]) Encyclop. §. 535—536. Philoſ. d. Rechts. §. 257—259.

tung. Deshalb liegt das abſolut entſcheidende Moment des Ganzen nicht in der Individualität überhaupt, ſondern in Einem Individuum, in dem Monarchen. Dieſes letzte Selbſt des Staatswillens iſt in dieſer ſeiner Abſtraction einfach und daher eine unmittelbare Einzelheit. In ſeinem Begriffe ſelbſt iſt hiermit die Beſtimmung der Natürlichkeit eingeſchloſſen. Der Monarch iſt daher weſentlich ein beſtimmtes Individuum, abſtrahirt von allem andern Inhalt, und er iſt es auf unmittelbare natürliche Weiſe, durch die Geburt zur Würde des Monarchen berufen. Beide Momente in ihrer ungetrennten Einheit, erſtlich das letzte grundloſe Selbſt des Willens und zweitens die eben ſo grundloſe Exiſtenz deſſelben als eine der Natur anheimgeſtellte Beſtimmung machen die Majeſtät des Monarchen aus. Von der Entſcheidung iſt die Ausführung und Anwendung der fürſtlichen Befehle, überhaupt das Fortführen und im Stande Erhalten des bereits Angeordneten, der vorhandenen Geſetze, Einrichtungen und Anſtalten verſchieden. Die Geſchäfte dieſer Subſumtion überhaupt begreift die Regierungsgewalt in ſich, worunter auch die richterlichen und polizeilichen Gewalten enthalten ſind. Sie umfaßt Alles, was unmittelbar auf das Beſondere der bürgerlichen Geſellſchaft Beziehung hat, und was das allgemeine Intereſſe in dieſen beſonderen Zwecken geltend macht. Die geſetzgebende Gewalt betrifft die Geſetze als ſolche, inſofern ſie weiterer Fortbildung bedürfen, da immer ſchon Geſetze für das Beſtehen des Staats und ſeiner Verfaſſung vorausgeſetzt werden, und bezieht ſich auf die ihrem Inhalt nach ganz allgemeinen inneren Angelegenheiten. In der Totalität der geſetzgebenden Gewalt ſind zunächſt die zwei anderen Momente wirkſam, ſowohl das monarchiſche, welchem auch hier die höchſte Entſcheidung zukommt, wie die Regierungsgewalt, mithin dasjenige Moment, welches zufolge ſeiner concreten Kenntniß und Ueberſicht des Ganzen nach deſſen vielfachen Seiten und nach den darin

feſtgewordenen wirklichen Grundſätzen, ſo wie zufolge ſeines Verſtändniſſes der Bedürfniſſe der Staatsgewalt die Berathung führt. Hierzu kommt noch drittens das ſtändiſche Element. Ihm gehört dieſe Stellung und Bedeutung an, daß vermöge ſeiner die allgemeinen Angelegenheiten nicht nur an ſich, ſondern auch für ſich exiſtiren. Dies heißt, in ihm ſoll das Moment der ſubjectiven formellen Freiheit, das öffentliche Bewußtſein als empiriſche Allgemeinheit der Anſichten und Gedanken der Vielen zur Exiſtenz kommen [1]).

754. Die innere Entwicklung des Staatsrechts und die äußere des Völkerrechts haben bloß die Bedeutung von Momenten in derjenigen Entfaltung der allgemeinen Idee des Geiſtes, welche die Weltgeſchichte iſt. Der einzelne Volksgeiſt, weil ihm die Wirklichkeit angehört und weil ſeine Freiheit als Natur exiſtirt, beſitzt zufolge dieſer ſeiner Natur eine beſondere geographiſche und klimatiſche Eigenthümlichkeit. Er befindet ſich in der Zeit und hat eine durch ſein ſpecielles Princip beſtimmte Entwicklung ſeines Bewußtſeins und ſeiner Wirklichkeit zu durchlaufen. Ihm gehört alſo eine Geſchichte an. Da er ein beſchränkter Geiſt iſt, ſo zeigt ſich ſeine Selbſtändigkeit als eine untergeordnete. Er geht über in die allgemeine Weltgeſchichte, deren Begebenheiten die Dialektik der beſonderen Völkergeiſter, das Weltgericht, darſtellt. Dieſe Bewegung iſt die Befreiung der ſittlichen Subſtanz von ihren Beſonderheiten, nach denen ſie in den einzelnen Völkern wirklich exiſtirt. Sie iſt die That, wodurch ſich der Geiſt zum Bewußtſein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit ſeines an und für ſich ſeienden Weſens erhebt, und ſich zum allgemeinen Geiſte, zum Weltgeiſte wird. Indem ſie die Entwicklung ſeines Selbſtbewußtſeins in der Zeit iſt, ſo ſind deren einzelne

[1]) Encyclop. §. 537—544. Philoſ. d. Rechts. §. 260—320.

Momente und Stufen die Völkergeiſter, deren jeder als einzelner und natürlicher eine qualitative Beſtimmtheit beſitzt, und daher berufen iſt, bloß eine einzige Stufe auszufüllen und nur ein einzelnes Geſchäft der ganzen That zu vollbringen. Die bezeichnete Befreiung des Geiſtes, in welcher er zu ſich ſelbſt kommt und ſich verwirklicht, darf das höchſte und abſolute Recht genannt werden. Das Selbſtbewußtſein eines beſonderen Volkes iſt Träger der jedesmaligen Entwicklungsſtufe des allgemeinen Geiſtes in ſeinem Daſein, und begründet die objective Wirklichkeit, in welche der allgemeine Geiſt ſeinen Willen legt. Gegen dieſen abſoluten Willen verhält ſich der Wille der anderen beſonderen Völker als rechtlos. Jenes Volk iſt das weltbeherrſchende. Stets aber ſchreitet der allgemeine Geiſt über ſein jedesmaliges Eigenthum als über eine beſondere Stufe hinaus, und übergibt es dann ſeinem Gerichte. Dies Geſchäft der Wirklichkeit tritt als eine Handlung und damit als das Werk Einzelner auf. Die Einzelnen, die es ausführen, ſind in Rückſicht auf den ſubſtanziellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge, und ihre Subjectivität, ihr individuelles Thun, iſt die leere Form der Thätigkeit. Was ſie daher durch den Antheil, welchen ſie an dem ſubſtanziellen, unabhängig von ihnen bereiteten und beſtimmten Geſchäfte nehmen, für ſich gewinnen, beſteht in einer formellen Allgemeinheit ſubjectiver Vorſtellung, in dem Ruhme, der ihre ganze Belohnung ausmacht. Der Volksgeiſt enthält überhaupt die Naturnothwendigkeit. Er befindet ſich in der Weltlichkeit. Seine in ſich unendliche Subſtanz iſt für ſich eine beſondere und beſchränkte. Darum iſt ſein Wiſſen und Wollen, obgleich es zur Sitte und zur Freiheit geworden, mit Zufälligkeit behaftet, und ſteht zu einer ſelbſtändigen, äußeren Natur im Verhältniſſe des Bewußtſeins und des Gegenſatzes. Aber die lebendige Sittlichkeit ſelbſt iſt es, in deren objectivem Wiſſen die Aeußerlichkeiten des Weltgeiſtes und die Gegenſätze der Endlichkeit,

welche er enthält, ſich abſtreifen und aufheben. Auf ſolche Weiſe erhebt dies Wiſſen ſich in ſich zum Wiſſen des abſoluten Geiſtes, als des ewig wirklichen Wahren, in welchem die Vernunft frei für ſich iſt, und zu deſſen Offenbarung die Nothwendigkeit und die Natur nur als dienend ſich verhalten [1]).

d. Der abſolute Geiſt.

755. Der Begriff des Geiſtes hat im Geiſte ſeine Realität. Dieſe Realität ſoll in der Einheit mit dem Begriff als das Wiſſen der abſoluten Idee hervortreten. Hierin liegt das unabweisliche Erfoderniß, daß die an ſich freie Intelligenz auch ihren eigenen Begriff denkend auffaſſe, um deſſen würdige Geſtalt zu ſein. Der abſolute Geiſt iſt eben ſo ſehr ewig in ſich ſeiende, als in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; er iſt die eine und allgemeine Subſtanz. Als geiſtige Subſtanz macht er den Unterſchied, welcher keiner iſt, zwiſchen ſich und einem Wiſſen, für welches die Subſtanz als ſolche vorhanden iſt. Die unmittelbare Erſcheinung dieſes Wiſſens, des ſubjectiven Bewußtſeins des abſoluten Geiſtes, iſt die Form der Schönheit im Gebiete der Kunſt, die Anſchauung und Vorſtellung des an ſich abſoluten Geiſtes als des Ideales. Das Ideal iſt die aus dem Geiſte geborne concrete Geſtalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur als das Zeichen der Idee erſcheint und zu dem Ausdrucke derſelben durch den einbildenden Geiſt ſo ganz verklärt wird, daß die Geſtalt ſonſt nichts Anderes darſtellt. Das in der ſchönen Kunſt beſchränkte Daſein der Idee geht aber an und für ſich in die Allgemeinheit des Daſeins über. Die Form der Anſchauung oder des unmittelbaren an Sinnlichkeit gebundenen Wiſſens erhöht und erweitert ſich zu dem Charakter des ſich in ſich vermittelnden

---

[1]) Encyclop. §. 545 — 552. Philoſ. d. Rechts. §. 340 — 348.

Wiſſens, zu einem Daſein, welches ſelbſt das Wiſſen iſt, zu dem Offenbaren der wahrhaften Religion. Hiermit hat der Inhalt der Idee die Beſtimmung des freien Wiſſens zum Princip, und exiſtirt als abſoluter Geiſt für den Geiſt. Es liegt weſentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, alſo derjenigen, deren Inhalt der abſolute Geiſt ausmacht, daß ſie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart ſei. Denn das Wiſſen, das Princip, wodurch die Subſtanz den Charakter der geiſtigen beſitzt, iſt als die unendliche für ſich ſeiende Form das Selbſtbeſtimmende, und als ſolches ſchlechthin ein Offenbaren. Der Geiſt iſt nur Geiſt, inſofern er für den Geiſt iſt, und in der abſoluten Religion iſt es der abſolute Geiſt, welcher nicht mehr bloß abſtracte Momente ſeiner Wahrheit, ſondern ſich ſelbſt offenbart. Um aber die Stufe der vollendeten abſoluten Religion, welche dem Chriſtenthum angehört, zu erreichen, muß die Religion auf dem Weg ihrer Entfaltung durch verſchiedene unerläßliche Momente hindurchgehen [1]). Sie bleibt übrigens immer in den

---

[1]) Hegel nimmt hierbei zwei Hauptſtufen der ſich entwickelnden Religion an. Die erſte bezeichnet er als die Naturreligion, die zweite als die Religion der geiſtigen Individualität. Die auf einander folgenden Formen der Naturreligion ſind nach ihm: 1) die Naturreligionen der Zauberei, 2) die Naturreligion der Phantaſie (die indiſche Religion), 3) die des Guten oder die Lichtreligion (die von Zoroaſter geſtiftete Religion der alten Parſen), 4) die Religion des Räthſels (die ägyptiſche). Dagegen ſollen die Formen, welche die Religion der geiſtigen Individualität durchlaufe, folgende ſein: 1) die Religion der Erhabenheit (die jüdiſche), 2) die Religion der Schönheit (die griechiſche), 3) die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verſtandes (die römiſche). Von dieſer letzten Vorſtufe aus ſoll endlich der Geiſt im Chriſtenthume zur Verwirklichung ſeiner ſelbſt oder ſeines Selbſtbewußtſeins und des Begriffes der Religion gelangen.

Formen der Vorſtellung und der Verſtandesreflexion, da ſie die für alle Menſchen zugängliche Wahrheit enthält. Hiermit verfällt die religiöſe Wahrheit in die Determinationen und Verhältniſſe der Endlichkeit. Dies verhindert jedoch nicht, daß der Geiſt ſeinen Inhalt, welcher als religiös weſentlich ſpeculativ iſt, ſelbſt im Gebrauche der ſinnlichen Vorſtellungen und der endlichen Kategorieen feſthält, daher denſelben Gewalt anthut und gegen ſie inconſequent iſt. Durch die Inconſequenz corrigirt er ihr Mangelhaftes. Deshalb iſt dem Verſtande nichts leichter, als Widerſprüche in der Expoſition des Glaubens aufzuzeigen. An ſich iſt die Religion das Selbſtbewußtſein, oder was daſſelbe ſagt, das Sein des abſoluten Geiſtes, welches durch das Bewußtſein der endlichen Geiſter vermittelt und verwirklicht wird. Das menſchliche Bewußtſein iſt das Material, worin der Begriff Gottes ſich allmählig realiſirt, worin der Geiſt die Thätigkeit des Sichhervorbringens übt. Am Ziel des Weges, den der Geiſt in verſchiedenen Stationen durchläuft, erkennt der Geiſt ſich als abſoluter im endlichen Wiſſen, und umgekehrt weiß dann der endliche Geiſt ſein Weſen als den abſoluten Geiſt [1]).

756. Die ſich ſelbſt offenbar werdende abſolute Idee legt ſich nach ihren drei Momenten folgendermaßen aus einander. Erſtens iſt ſie die Idee an und für ſich in ihrer Ewigkeit, wie ſie im Syſteme der Logik erfaßt wird, populär geſprochen: Gott an ſich vor Erſchaffung der Welt. Zweitens iſt ſie die Idee in ihrem Andersſein, die Hervorbringung der Welt. Dieſes Andersſein ſpaltet ſich an ihm

---

[1]) Encyclop. §. 553 — 565. Vorleſ. über d. Philoſ. d. Relig. 1ſt. B. Einleit. S. 61 u. f. 74—76. 1ſt. Th. S. 194—252. 2t. B. 3t. Th. S. 223—356. Vorleſ. üb. d. Aeſthet. 1ſt. B. S. 119 — 137.

ſelbſt in zwei Seiten, in die phyſiſche Natur und in den endlichen Geiſt. Da nun Beide zunächſt außerhalb Gottes geſetzt ſind, ſo beſteht Gottes Weſen darin, daß er dies ihm Fremde, von ihm getrennt Geſetzte mit ſich verſöhnt, daß er, nachdem die Idee ſich entzweit hat und von ſich ſelbſt abgefallen iſt, den Abfall zu ſeiner Wahrheit zurückbringt. Hierauf beruht das dritte Moment, der Weg der Verſöhnung, wodurch der Geiſt dasjenige, was er in ſeiner Entzweiung von ſich unterſchieden, wieder mit ſich vereinigt, und ſo als der heilige Geiſt, der Geiſt in ſeiner Gemeinde auftritt. Die angegebenen Unterſchiede ſind das Thun und die entfaltete Lebendigkeit des abſoluten Geiſtes, ſein ewiges Leben, welches eine Entwicklung und eine Zurückführung derſelben in ſich ſelbſt iſt. Inſofern Gott betrachtet wird in ſeiner ewigen Idee an und für ſich, ſo zeigt ſich hierin die noch nicht in ihrer Realität geſetzte, die bloß abſtracte Idee. In dem abſtracten Elemente des Denkens iſt Gott zunächſt der abſolute Geiſt, die Thätigkeit des reinen Wiſſens, die bei ſich ſelbſt ſeiende Thätigkeit. Zum Wiſſen gehört ein Anderes, welches gewußt wird, und indem das Wiſſen dies Andere weiß, ſo iſt das Andere dem Wiſſen geeignet. Hierin liegt das Moment, daß Gott der Vater ſich ewig erzeugt als den Sohn, ſich im abſoluten Urtheile von ſich unterſcheidend. Was aber dergeſtalt unterſchieden wird, hat nicht die Geſtalt eines Andersſeins, ſondern das Unterſchiedene iſt unmittelbar nur dasjenige, von welchem es ſich unterſcheidet. Gott bleibt daher in urſprünglicher Identität mit dieſem Unterſchiedenen, er hebt ſich als die Beſtimmung, das von dem allgemeinen Weſen Unterſchiedene zu ſein, ewig auf, und iſt vermittelſt dieſer ſich aufhebenden Vermittlung concrete Einzelheit und Subjectivität, der heilige Geiſt. Die aufgezeigte abſtracte Idee wird in der chriſtlichen Religion als das Dogma der Dreieinigkeit ausgeſprochen. Das Verhältniß von Vater und von Sohn iſt hier vorſtellungsweiſe und

bildlich gebraucht, und entſpricht daher nicht völlig demjenigen, was ausgedrückt werden ſoll, indem Gott nichts Anderes iſt, als der ewige Proceß der logiſchen Idee, welcher durch die Momente der Trinität hindurchgeht. Der heilige Geiſt iſt die ewige Liebe, inſofern er das Unterſcheiden einerſeits des unendlichen Geiſtes, welcher nur in den endlichen Geiſtern ſich erkennt, und andrerſeits der endlichen Geiſter iſt, welche ihre eigne Wahrheit als den unendlichen Geiſt erkennen, inſofern er alſo das Unterſcheiden und die Nichtigkeit dieſes Unterſchiedes, das Setzen und das Aufheben deſſelben iſt. Indem der Menſch den unendlichen Geiſt als die Wahrheit ſeines endlichen Seins weiß, weiß er hiermit ſein unvergängliches Leben in Gott. Die Unſterblichkeit unſerer Seele darf nicht ſo vorgeſtellt werden, als ob ſie ſpäterhin nach dem Tod unſeres Leibes in die Wirklichkeit trete, ſie iſt gegenwärtige Qualität. Zwar der Menſch als einzelnes Lebendiges muß ſterben, aber der Geiſt überhaupt iſt ewig. Der Geiſt in ſeiner Freiheit weilt nicht im Kreiſe der Beſchränktheit, für ihn als denkenden iſt das Allgemeine Gegenſtand; hierin beſteht ſeine Ewigkeit [1]).

757. Auf der dritten und höchſten Stufe des Sich-Selbſt-Erfaſſens der Idee tritt die abſolute Wahrheit, die Selbſtvermittlung des abſoluten Denkens in die angemeſſene Form der Wahrheit, in die Form des reinen Denkens ein, und wird ſo der Gegenſtand der Philoſophie. Die Philoſophie faßt am Schluſſe ihres Syſtemes ihren eigenen Begriff, indem ſie nur auf ihr Wiſſen zurückblickt. Wenn man abſieht von den näher beſtimmten Eigenthümlichkeiten der äußeren Natur und des endlichen Geiſtes, welche nicht in den

---

[1]) Encyclop. §. 564—570. Vorleſ. über d. Philoſ. d. Relig. 1ſt. B. S. 189. 2t. B. S. 223—231. 267—269. Ebendaſ. Beweiſe für das Daſein Gottes S. 492—496.

Umkreis der Religion fallen, ſo haben die Religion und die Philoſophie den gleichen Inhalt. Der Unterſchied zwiſchen der religiöſen und der philoſophiſchen Erkenntnißweiſe beruht allein auf der Verſchiedenheit der Formen des ſpeculativen Denkens von den Formen der Vorſtellung und des reflectirenden Verſtandes [1]).

4). Charakter und Erfolg der Hegelſchen Philoſophie.

758. Das Hegelſche Syſtem übertrifft alle übrigen bis jetzt erſchienenen philoſophiſchen Lehrgebäude durch den Verein folgender Eigenſchaften, erſtens durch die Kühnheit und Großartigkeit ſeines Planes, welcher auf die völlig begreifende Erkenntniß der geſammten Wirklichkeit in ihren ſämmtlichen allgemeinen Beſtimmungen gerichtet iſt, hiermit ferner durch den Umfang der in ihm behandelten Probleme, dann durch die Strenge in der ſyſtematiſchen Geſtaltung und Auseinanderſetzung ſeiner Lehrbegriffe, und endlich durch die Eigenthümlichkeit und ſpeculative Kraft ſeiner dialektiſchen Methode und ſeiner ganzen ihr gemäß durchgeführten Betrachtung aller Erkenntnißgegenſtände, einer Betrachtung, welche von der Vorſtellungsweiſe des natürlichen Bewußtſeins ſich durchaus entfernt und hiermit unausgeſetzt in den ſchwierigſten Combinationen von Begriffsmomenten ſich bewegt. Ein ſo bewundrungswürdiges Erzeugniß der Geiſtesſtärke eines Denkers, der unter den Heroen der Geſchichte der Philoſophie wohl nur neben Plato, Ariſtoteles und Kant geſtellt werden darf, konnte und kann zufolge der angegebenen Vorzüge nicht anders als anregend, fördernd und lehrreich auf

---

[1]) Encyclop. §. 571—573. Vorleſ. über d. Philoſ. d. Relig. 2t. B. S. 350—356. Ebendaſ. Beweiſe für d. Daſein Gottes S. 551—553. Vorleſ. über d. Geſch. d. Philoſ. 1ſt. B. S. 76—98.

alle ächten Freunde, Pfleger und Jünger der Philoſophie einwirken, welche als ſolche von ſeinem Verſtändniß und von der hierzu erfoderlichen Anſtrengung der Meditation durch keine Vorurtheile abgehalten werden. Wenn es ſchon aus dieſem allgemeinen Geſichtspunct betrachtet in dem allgemeinen Gang unſrer Geſchichte einen bedeutenden Fortſchritt herbeiführen mußte, ſo iſt dies insbeſondere noch durch ſeine Durchführung der ihm angehörigen Richtung geſchehen. Wir haben ſchon oben die Stelle und die Bedeutung bezeichnet, welche dem Pantheismus unſeres Jahrhunderts in ſeinem Verhältniſſe zu den von ihm überwundenen Einſeitigkeiten ſowohl des Dualismus und des Empirismus, als des ſubjectiven Idealismus und des Monismus zukommt. Hegel nun hat die pantheiſtiſche Weltbetrachtung zu einer Höhe der Ausbildung erhoben, auf welcher ſie zu ihrer vollen Reife gediehen zu ſein und das ganze Gewicht, deſſen ſie fähig iſt, in ſich concentrirt zu haben ſcheint. Damit iſt dieſem Standpuncte das Recht widerfahren, das ihm gebührt, und iſt ein weſentliches Hauptmoment in dem Entwicklungsproceß der Philoſophie vollſtändig verwirklicht worden. Allerdings hat Hegel hierdurch nur das von Spinoza Eingeleitete und für unſer Zeitalter zunächſt durch Schelling Vorbereitete ausgeführt und vollendet. Jedoch gerade in der Art der Ausführung des Syſtems, auf welche er mit Recht den meiſten Werth legt, ſich darauf berufend, daß die philoſophiſche Wahrheit erſt in ihrer wiſſenſchaftlichen Entfaltung zu ihrem Daſein gelange, hat er ſeine Originalität, ſeinen Tiefſinn und ſeine Meiſterſchaft bewieſen. Hierbei dürfen wir freilich keineswegs dies überſehen, daß der Grundgedanke ſeiner Lehre von ſeinem Vorgänger Schelling erfunden und aufgeſtellt worden. Schelling zuerſt ſprach aus: der intelligente Charakter blicke noch bewußtlos ſchon durch die Naturerſcheinungen hindurch, und die Natur erreiche ihr höchſtes Ziel, ſich ſelbſt ganz Object zu werden, vermöge der höchſten

und letzten ihrer Reflexionen, welche der Menſch, oder allgemeiner ausgeſprochen, die Vernunft ſei, wodurch die Natur (die abſolute Idee) „vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrte" und wodurch offenbar werde, daß ſie urſprünglich identiſch ſei mit demjenigen, was in uns als Intelligenz und als Bewußtſein erkannt werde. Schelling zuerſt bezeichnete den Unterſchied zwiſchen der Verſtandes- und der Vernunfterkenntniß mit den Worten: durch die erſtere werde die Einheit nur einfach der Vielheit und der Mannigfaltigkeit entgegengeſetzt, während die letztere zu dem Verſtändniß durchdringe, daß die Einheit und die Vielheit nicht bloß einander entgegengeſetzt, ſondern zugleich auch zur Einheit unauflöslich verknüpft ſein. Schelling erſann die Grundgedanken zu demjenigen, was in der Hegelſchen Logik als der Proceß des Begriffes und als die qualitative Unendlichkeit geltend gemacht worden, indem er behauptete: das Eine und Unendliche habe kein Sein, wenn es ſich nicht in ihm ſelbſt offenbare, und keine Selbſtoffenbarung, wenn es nicht „in ihm ſelbſt ein Anderes und in dieſem Anderen ſich ſelbſt das Eine ſei". Das Band, welches das Unendliche und das Endliche vereinige, ſei erſt das wahrhaft Unendliche, und dieſes würde keineswegs unbedingt ſein, wenn ihm das Endliche gegenüberſtände. Aber nach einem ſolchen unläugbaren Vorgange Schelling's blieb für Hegel die „Arbeit des Begriffes" übrig, die ſchwierige und große Leiſtung, an die Stelle der von jenem poſtulirten Vernunftanſchauung die Macht der dialektiſch-ſpeculativen Methode zu ſetzen und dasjenige durch die ganze Reihenfolge der Lehrſätze der Logik, der Naturphiloſophie und der Geiſtesphiloſophie mit ſyſtematiſcher Conſequenz und in der eigenthümlichſten Weiſe der dialektiſchen Gedankenbewegung durchzuführen, was Schelling bloß angedeutet und nur in genialiſchen Machtſprüchen und in rhapſodiſchen Entwürfen hingeſtellt hatte. Dieſe gewaltige Arbeit des Begriffes iſt durch Hegel vollzogen worden.

759. Um nun aber den Erfolg der Hegelſchen Doctrin für die Fortbildung des philoſophiſchen Bewußtſeins vollſtändig uns aneignen und den durch Hegel's geiſtige That ſo weſentlich bedingten gegenwärtigen Standpunct der Speculation mit den Aufgaben und Anfoderungen, die er uns bringt, gehörig begreifen zu können, bedarf es nicht bloß des Verſtändniſſes und der unparteiiſchen Würdigung der dieſer Lehre eigenthümlichen Vorzüge, ſondern eben ſo ſehr auch deſſen, daß wir die in ihr noch zurückgebliebenen Unzulänglichkeiten zu beurtheilen vermögen. Dieſe wurzeln in jenem alten, bereits früher in unſrer Kritik der Schellingſchen, der Krauſeſchen und der Schleiermacherſchen Lehre näher zur Sprache gebrachten Irrthum, den namentlich auch die Wolfiſche Ontologie und die Kantiſche Kategorieenlehre mit der von Schelling, von Krauſe und von Schleiermacher in verſchiedenen Modificationen befolgten Auseinanderhaltung und Vereinigung der Gegenſätze theilen, und welchen Hegel unter Allen mit der größeſten Energie, in der weiteſten Ausdehnung und auf die am meiſten blendende Weiſe in ſeiner ſogenannten abſoluten Methode durchgeführt hat, nämlich in der Verwirrung der logiſchen Vorſtellungsformen und der realen Erkenntnißbegriffe des menſchlichen Geiſtes. Dieſe Verwirrung ſpricht ſich zunächſt in ſeiner gewiß ſehr ſinnreichen und künſtlichen, jedoch deſſenungeachtet unwahren Betrachtung und Behandlung der Negation und des Widerſpruches aus, wobei eine unklare Auffaſſung der Eigenthümlichkeit des Urtheils zum Grunde liegt. Allerdings iſt dies eine unläugbare wichtige Wahrheit, daß auf dem Unterſcheiden und dem Vereinigen des Unterſchiedenen als auf einem weſentlichen Beſtandtheil der Manifeſtation des weltbegründenden Denkens eben ſo ſehr die Wirklichkeit und Ordnung des Weltalls, wie auf dem Unterſcheiden und dem Vereinigen des Unterſchiedenen als auf einer weſentlich zu unſrem Denken gehörigen Function das Licht und die Ordnung un-

ſeres Bewußtſeins beruht. Deſſenungeachtet darf der Urtheilsform, durch welche jenes Unterſcheiden und Verknüpfen in unſerem Bewußtſein vollzogen wird, nur die eigentliche Bedeutung der allgemeinen ſubjectiven Form des menſchlichen Denkens beigelegt werden. Räumt man der uneigentlichen und metaphoriſchen Bedeutung, nach welcher das Urtheilen als Ur-Theilen oder urſprüngliches Theilen auch für das in der Natur und in der geſammten Weltordnung erfolgende Auseinandertreten des Verſchiedenen und Mannigfaltigen ausgegeben werden kann, einen Erkenntnißwerth und eine wiſſenſchaftliche Anwendbarkeit auf die Feſtſetzung des Weſens des Urtheiles ein, ſo entſteht hieraus eine unbeſtimmte und verworrene Anſicht von der eigentlichen und wahren Bedeutung deſſelben. Dieſe bekundet ſich bei Hegel unter Anderem auch dadurch, daß er nur einen Theil der Urtheile unter ſeine Kategorie des Urtheils aufnehmen, die übrigen aber für bloße Sätze ausgeben will, da doch jede gedachte Behauptung, in welcher Modification ſie hervortreten mag, ein logiſches Urtheil, und der Satz nur die grammatiſche Vorſtellungsform iſt, welche der logiſchen des Urtheils zum ſinnlichen Vorſtellungsmittel dient. Das Urtheil alſo iſt keineswegs eine Handlungs- und Offenbarungsweiſe des abſoluten weltordnenden Denkens. Sondern es iſt nichts Anderes und Höheres, als die in der Unterſcheidung und Verknüpfung von Subject und Prädicat erfolgende zunächſt innerliche Ausſage oder Behauptung, unſere menſchliche, ſinnlich-intellectuelle Thätigkeit und hiermit eine zeitliche, in der ſtetigen Aufeinanderfolge der wechſelnden Zuſtände unſres Lebens auftretende Thatſache, welche zwei Momente enthält. Das erſte iſt das vorbereitende, welches entweder in der urſprünglichen Hervorhebung des Prädicabile aus dem zu ſubjicirenden Gegenſtand, oder in der Frage, in der problematiſchen Beziehung eines bereits in unſrem Bewußtſein vorhandenen Prädicabile auf ein mögliches Subject beſteht. Das

andere iſt das vollziehende, die verwirklichte Ausſage, die aſſertoriſche Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte. Hierin zeigt ſich nun die allgemeine Form unſeres „Denkens überhaupt" oder die Weiſe, wie unſer bewußtvolles Vorſtellen eines jeden Stoffes, ſowohl in dem Gebiete des erkennenden Denkens, als in dem innerhalb deſſelben ſich bildenden Bezirke des Erſinnens und des Dichtens erfolgt. Der Schluß iſt bloß eine Art der Begründung von Urtheilen durch Urtheile, und die Einzelvorſtellung — theils der einzelne ſubjective Begriff, theils die einzelne Individualvorſtellung — iſt dasjenige, was ſie für das menſchliche Bewußtſein iſt, lediglich in der Eigenſchaft eines Beſtandtheiles des Urtheils. Verſucht man, eine ſolche Vorſtellung geſondert von jeder andern ſich vorzuhalten, ſo wird man ohne Schwierigkeit finden, daß ſie nur inſoweit für das bewußtvolle Vorſtellen eine Bedeutung hat, inwieweit man irgend etwas über ſie auszuſagen oder ſie ſelbſt von einem Subjecte zu prädiciren vermag.

760. Die Urtheilsform beſteht weſentlich in der Verwirklichung und Vorbereitung der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte. Die bloße Ausſchließung des einen von dem andern iſt, wie ſich bei näherer Erwägung der Sache ergibt, keinesweges eine ſtatthafte, wirklich logiſche Urtheilsweiſe, ſondern eine grammatiſche Zuſammenſtellung der Subjects- und der Prädicatsbezeichnung, welcher der gültige Sinn oder Denkinhalt fehlt. Wohl aber kann jeder Urtheilsinhalt ohne weſentliche Veränderung auf einem doppelten Wege, theils auf dem directen durch Zuſprechung des dem Subjecte beizulegenden Prädicates, theils auf dem indirecten durch Abſprechung des dem beizulegenden entgegengeſetzten in unſerem Denken vollzogen werden. Die Zuläſſigkeit und Eigenthümlichkeit dieſer indirecten Urtheilsweiſe, der Negation oder der Verneinung, neben der directen Urtheilsweiſe, neben der Affirmation oder der Bejahung, hat

ihren Grund in dem oben (§. 657) nachgewieſenen logiſchen Verhältniſſe des Gegenſatzes zwiſchen den Prädicabilien. Wir haben dort geſehen, daß ein jedes Prädicabile einem andern oder einer Mehrheit von andern zufolge einer gemeinſamen Beziehung auf eine übergeordnete nächſte Grundbeſtimmung, oder was daſſelbe ſagt, unterhalb der Sphäre einer gemeinſchaftlichen nächſten Ordnungsnorm entgegengeſetzt iſt. Nun läßt ſich jedes Urtheil als die Antwort auf eine Frage anſehen, in welcher wir eine logiſch mögliche, das heißt, ohne Widerſpruch beizulegende Prädicatsbeſtimmung auf einen zu ſubjicirenden Gegenſtand in der Erwägung beziehen, ob zur wirklichen Ausſage ein zureichender Grund vorhanden iſt. Dieſe Frage ſchon, und um ſo mehr ihre Beantwortung, wird zufolge jenes Verhältniſſes der Entgegenſetzung nur inſofern durch unſer Bewußtſein verſtattet, als die nächſte Grundbeſtimmung, unter welcher das problematiſche Prädicat ſteht, nicht für unſere Anerkennung von dem zu ſubjicirenden Gegenſtand ausgeſchloſſen und mit ihm unvereinbar iſt. Wäre dies aber der Fall, ſo würde die Frage ſowohl, wie die entweder bejahende oder verneinende Beantwortung derſelben nicht eine logiſch gültige und zuläſſige, ſie würde eine unſtatthafte und ungereimte ſein. Zum Beiſpiel diene die Frage, ob dem menſchlichen Geiſte das Prädicat einer beſtimmten Farbe oder einer beſtimmten chemiſchen Eigenſchaft zukomme. Eine ſolche Frage, weil in unſerem Bewußtſein die Grundbeſtimmung der Unmittelbarkeit des Materiellen von unſrem Begriffe des Geiſtes abgewieſen iſt, und mithin nicht bloß die affirmative, ſondern gleichfalls die negative Beantwortung derſelben iſt eine logiſch ungültige, nur grammatiſch zuläſſige Vorſtellungsweiſe. Eine Verneinung dieſer Art, alſo die Abſprechung eines Prädicates, deſſen nächſte Grundbeſtimmung an dem Subjecte gar nicht anerkannt wird, fällt mit demjenigen zuſammen, was man unter der Benennung des unendlichen oder des li-

mitirenden Urtheiles aufgeſtellt, und mit Unrecht für eine ſtatthafte, dem affirmativen und dem negativen Urtheile nebengeordnete Denkform gehalten hat. Wenn wir nun die Urtheilsfrage aufwerfen und beantworten dürfen, ſo erkennen wir hiermit an und ſprechen es hierdurch aus, daß das Subject der Frage durch eine Grundbeſtimmung determinirt iſt, unterhalb welcher das Prädicabile in dem Verhältniß des Gegenſatzes zu einem andern oder zu mehreren andern Prädicabilien ſteht. Demzufolge aber iſt es unerläßlich, daß dem Subject entweder das fragliche Prädicat, oder ein entgegengeſetztes zukommt, und hierauf gründet ſich dieſe Zweiheit der logiſchen Urtheilsformen, welche aus dem Geſichtspuncte der Beantwortung der vorauszuſetzenden Frage Statt findet, die Dualität der bejahenden und der verneinenden Urtheilsweiſe. Demnach beſteht die wahre Bedeutung von beiden darin, daß das affirmative Urtheil die directe, und das negative Urtheil die indirecte Beilegung einer Prädicatsbeſtimmung iſt, und jedes Abſprechen hat nur inſofern eine formelle Gültigkeit und Zuläſſigkeit, als es den Sinn und Werth eines indirecten Zuſprechens enthält. Sowohl das negative, wie das affirmative Urtheil kann entweder das beſtimmte oder das unbeſtimmte ſein. Das unbeſtimmte iſt die noch nicht zur völligen Entſcheidung gelangte Beantwortung der Urtheilsfrage. Seine Unbeſtimmtheit findet immer bloß in einer eng begrenzten Sphäre Statt, indem hier ſtets nur ſo viel unentſchieden bleibt, ob von den Prädicabilien, welche unterhalb ihrer an dem Subject anerkannten Grundbeſtimmung einander entgegengeſetzt ſind, entweder das eine oder das andere dem Subjecte beizulegen iſt. Die beſtimmte Negation erfolgt, wenn das abgeſprochene Prädicat einem andern contradictoriſch, die unbeſtimmte, wenn es mehreren andern conträr entgegengeſetzt iſt, zum Beiſpiel im erſten Fall: „dieſer Körper iſt kein flüſſiger“, im zweiten: „dieſe Farbe iſt nicht grün“. Hieraus erhellt auch die doppelte,

die entweder beſtimmte, oder in einem beſtimmten Bezirk unbeſtimmte Bedeutung der negativen Merkmale, zum Beiſpiel „nichtflüſſig, nichtſterblich", und „nichtgrün, nichtrund".

761. Aus dieſer Betrachtung ergibt ſich das zweifelloſe Reſultat: daß das Urtheil ſeinem weſentlichen Inhalte zufolge ſowohl in der negativen, wie in der affirmativen Vollziehungsweiſe immer ein Determiniren durch Beſtimmungen, welche ihrem Erkenntnißgehalt nach poſitiv ſind, daß die Negation nichts Anderes, als die Weiſe der indirecten, entweder beſtimmten oder in der angegebenen Schranke unbeſtimmten Beilegung eines poſitiven Prädicates, und daß ſie mithin durchaus nur eine ſubjectiv logiſche Form des menſchlichen Denkens, keineswegs eine objective, eine Ideal-Realform des abſoluten Denkens und des Seins der wirklichen Erkenntnißgegenſtände iſt. Unabhängig von unſerer ſubjectiven Vorſtellungsweiſe, für unſer Erkennen als ſolches, für unſer Weſenverſtändniß gibt es keine negative, ſondern nur poſitive Beſtimmungen. Das Beſchränktſein, das Beſtimmtſein des Qualitativen und des Quantitativen in den Schranken des Raums und der Zeit beſitzt für unſere erkennende Auffaſſung ſeiner wahren Bedeutung einen ſchlechthin poſitiven Charakter. Nicht dieſer Charakter, die Idealität und Realität des Begrenzten, ſondern lediglich eine in der ſubjectiven Form unſres logiſchen Vorſtellens enthaltene Vergleichungsformel und die Anwendbarkeit unſerer negativen Urtheilsweiſe bei der Zuſammenſtellung des einen Endlichen mit dem andern ſpricht ſich durch die Behauptungen aus: dieſes hier iſt nicht, was jenes oder was jedes Andere iſt. Da wir nun, wie oben (§. 657) hervorgehoben worden, unter die ſubjectiv logiſche Kategorie des Gegenſatzes die aus dem Geſichtspuncte des Erkennens verſchiedenartigſten ideal-realen Verhältniſſe ſtellen, ſo ergeben ſich hiermit eben ſo viele und verſchiedenartige Anwendungen der Negation, welche erſt

dadurch ihren Erkenntnißwerth für unſer Bewußtſein erlangen, daß wir ſie auf jene ihnen zum Grunde liegenden Verhältniſſe zurückführen. So hat zum Beiſpiel das Nichts, das Nicht-Etwas oder das Nichtſein, welches ganz unbeſtimmt genommen der bloße Ausdruck für die ſubjective Form unſerer Negation und des negativen Prädicabile im Allgemeinen iſt, aus dem Geſichtspuncte des in unſerem Denken Statt findenden Verhältniſſes zwiſchen dem Erkennen und dem willkürlichen oder unwillkürlichen Dichten gefaßt die poſitive Bedeutung des bloß Eingebildeten. Das Nichtmehrſein und das Nochnichtſein aus dem Geſichtspuncte des Verhältniſſes zwiſchen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft des Wandelbaren und Vergänglichen beſitzt die poſitive Bedeutung des ehemaligen und des zukünftigen Daſeins. Das Nichthierſein aus dem Geſichtspuncte der Verſchiedenheit der Ortsbeſtimmungen enthält die poſitive Bedeutung des Dortſeins. Hierin beſteht eine ächte Dialektik der ſpeculativen Betrachtung, daß wir in allen vorkommenden Fällen den Ausdruck der Negativität, weil dieſe als ſolche eine bloß ſubjective Vorſtellungsweiſe, der Ausdruck unſerer indirecten Beilegung wirklich determinirender und mithin poſitiver Beſtimmungen iſt, aus dieſer Eigenthümlichkeit der logiſchen Form auf die ideal-reale, poſitive Erkenntnißbedeutung zurückzuführen verſtehen. Demzufolge enthält der Spinoziſche Satz: „omnis determinatio est negatio“, einen täuſchenden Doppelſinn und iſt ein Ausdruck für die verwirrende Verwechslung des logiſch-Formalen in unſerem Denken überhaupt und des Ideal-Realen in unſerem denkenden Erkennen. Zwar für die Subjectivität unſeres an die Urtheilsform gebundenen Vorſtellens hat dies ſeine Richtigkeit, daß wir jede Beſtimmung, jede Begrenzung und jede Entgegenſetzung ungeachtet ihres an und für ſich poſitiven Charakters unter die Weiſe der Negation und des Negativen zu faſſen vermögen. Aber in unſerem Weſenverſtändniſſe muß es mit Deutlichkeit ſich ausſprechen,

daß es in der Wirklichkeit, jenſeits der ſubjectiven Formen unſeres Urtheilens und Reflectirens, nur Poſitives gibt, und daß daher auch jede Determination ihrem wahren Erkenntnißgehalte nach ſchlechthin einen poſitiven Charakter trägt.

762. Dem Bemerkten gemäß zeigt ſich alſo ein eben ſo entſchiedener, als durchgreifender Irrthum an der Art der Begriffsentwicklungen Hegel's, an der ganzen Weiſe ſeines Fortſchreitens von der einen Begriffsbeſtimmung zu der anderen, deſſen „bewegende Seele die Negativität ſein ſoll", in jedem der von ihm angenommenen Theile ſeines philoſophiſchen Syſtemes. Wie er den angeblich abſoluten Anfang des Syſtems in der Auseinanderhaltung und Verknüpfung leerer, zwar von ihm ſelbſt für inhaltslos ausgegebener, aber dennoch mißverſtandener Abſtractionen findet und die Begriffe des Werdens und des endlichen Daſeins, denen für das reale Erkennen ein ganz anderer, als der von ihm aufgezeigte, nämlich ein durchaus poſitiver Inhalt angehört, aus der Syntheſis des reinen Seins und des reinen Nichts irrig erzeugt, ſo gelten ihm fortwährend die ſubjectiven Vorſtellungsformen der Negation, der Entgegenſetzung und der Zuſammenfaſſung der Gegenſätze in einer höheren Einheit mit völligem Unrecht für reale objectiv gültige Erkenntnißformen. Er ſpinnt hiermit aus der alten Verwirrung der logiſchen Formbeſtimmungen und der realen Erkenntnißbeſtimmungen ein glänzendes, zwar mit vielen lichtvollen und fruchtbaren Gedanken durchflochtenes, aber, als Ganzes betrachtet, unhaltbares Gewebe. Daher dürfen wir in ſeiner dialektiſchen Methode, ſo ſinnreich ſie auch von ihm erfunden und angewandt worden, dennoch nur eine künſtliche Weiſe ſubjectiv logiſcher, abſtract formaler Reflexion erblicken, durch welche die Wahrheit der Wirklichkeit nicht erreicht werden kann. Sein fortlaufender Ternarius der Entgegenſetzung und der Vereinſetzung iſt ein auf dem Standpuncte dieſer Reflexion

entworfenes und lediglich zur Entwicklung der pantheiſtiſchen Welterklärung geeignetes Schema. In dieſen Schematismus werden die einzelnen Begriffsbeſtimmungen zwar im Ganzen genommen mit einer bewundrungswürdigen Stärke und Gewandtheit der Combination, jedoch nicht ſelten auch mit einer geſuchten und gewaltſamen Manier hineingepaßt. Hierbei tritt gewöhnlich die bloß in der unabläſſigen Anwendung der dialektiſchen Antitheſis und Syntheſis begründete ſcheinbare Nothwendigkeit der Ableitung einer übergeordneten Definition aus der untergeordneten an die Stelle der Deduction und Beweisführung, welche wirklich dem in Rede ſtehenden Erkenntnißgegenſtand angemeſſen ſein würde. Dergeſtalt verdunkelt ſich für den dieſer Methode Vertrauenden der Mangel an zureichender Begründung ſelbſt bei den wichtigſten, am meiſten entſcheidenden Annahmen des Syſtems. Eine faſt unvermeidliche Folge dieſes dialektiſchen Verfahrens iſt das Manierirte und Einförmige der ihm dienenden Formelnſprache, welche in den von Hegel ſelbſt für den Druck verfaßten und herausgegebenen Schriften auch die billigen Anfoderungen an Faßlichkeit und Gefälligkeit der philoſophiſchen Diction bei ihrer Trockenheit, Härte und Schwerverſtändlichkeit unbefriedigt läßt und ihre Dunkelheit durch gewiſſe mitunter aufgenommene bildliche Ausdrücke nur vermehrt.

763. Unter den eigenthümlichen Formfehlern und logiſchen Irrthümern der Hegelſchen Methode iſt auch noch dieſer hervorzuheben, daß ſie die Bedeutung des Widerſpruches verkennt und denſelben für einen weſentlichen Charakter aller Beſtimmungen des Begriffs und ſeiner Objectivität ausgibt. Sie nimmt hierbei an, das Weſen des Widerſpruches beſtehe darin, daß in Einem und Demſelben einander entgegengeſetzte Merkmale vereinigt ſein, wie zum Beiſpiele in dem einzelnen ſubſiſtirenden Gegenſtande die Selbſtändigkeit und die Unſelbſtändigkeit. Aber hiermit iſt

er keineswegeſ richtig aufgefaßt. Vielmehr findet er nach der allein zulänglichen und ſchon von Ariſtoteles gegebenen Erklärung in einer ſolchen Vorſtellung Statt, in welcher einem Subject ein Merkmal zugeſprochen und zugleich dadurch abgeſprochen wird, daß man von dem Subject zu gleicher Zeit in der nämlichen Beziehung, in Hinſicht auf die gleiche Seite ſeines Weſens und Daſeins auch das entgegengeſetzte Merkmal entweder direct oder indirect prädicirt. So würde zum Beiſpiel hierin ein Widerſpruch hervortreten, wenn man behauptete, ein Einzelweſen ſei in der nämlichen Hinſicht ſelbſtändig, in welcher ihm die Unſelbſtändigkeit zukomme. Inſofern aber nur dies ausgeſagt wird, jedes Individuum ſei in dem Sinne ſelbſtändig, daß es als ein einzelnes, im Raum und in der Zeit begrenztes und durchgängig beſtimmtes Ganzes für ſich daſtehe, und in dem Sinn unſelbſtändig, daß es nur in der Wechſelwirkung mit anderen Individuen und innerhalb der dynamiſchen Verbindung eines höheren Ganzen zu exiſtiren vermöge, ſo findet ſich in dieſer Vorſtellung durchaus nichts Widerſprechendes. Ueberhaupt kann der Widerſpruch nach der ihm wirklich zukommenden Bedeutung nirgends anders, als im menſchlichen Vorſtellen angetroffen werden, und es bleibt bei dem alten logiſchen Grundſatze, daß der Widerſpruch etwas Undenkbares enthält, daß er nicht in unſerem eigentlichen Denken, ſondern nur in einem ſolchen grammatiſchen Vorſtellen vollzogen werden kann, welches dem logiſchen Denken, ſtatt ihm zu dienen, widerſtreitet. Dagegen wird die Vereinigung einander entgegengeſetzter Beſtimmungen, indem der logiſche Gegenſatz unter vielem Anderen auch das Verhältniß der einander zur Einheit eines jeden beſchränkten Daſeins ergänzenden Eigenſchaften bedeutet, in der Weſenheit und Wirklichkeit aller Einzelweſen angetroffen und iſt nichts weniger, als mit dem Widerſpruch identiſch. So imponirend daher und ſo blendend Hegel's Umwälzung der alten Logik auch von der Seite

ſeiner Betrachtung und Behandlung des Widerſpruches erſcheinen mag, ſo bekundet ſich hierin dennoch ein bloßes Mißverſtändniß, welches der wahren Einſicht in die Natur des logiſchen Denkens weichen muß.

764. Der Grundfehler der Hegelſchen Methode läßt ſich aus dem Geſichtspuncte, der unſere bisherige Erwägung ihrer Unzulänglichkeit leitete, in dem Urtheile zuſammenfaſſen: daß ſie in bloß ſubjectiv logiſchen Vorſtellungsweiſen und Vergleichungsformeln ſich bewegend die Gegenſtände nicht ſowohl nach deren innerem oder urſachlichem Zuſammenhange real erklärt, als nach einem für die Wahrheit der Wirklichkeit bedeutungsloſen Schematismus der Negativität, der Antitheſis und der Syntheſis logiſcher Gegenſätze, formal definirt, und daher überall Namenerklärungen an die Stelle von Sacherklärungen ſetzt. Hiermit iſt keiner der Lehrſätze dieſes Syſtems — ſo intereſſant, bedeutungsvoll und berückſichtigungswerth dieſelben deſſenungeachtet als die Anſichten eines originellen und tiefſinnigen Denkers, als die Glieder einer feſtverſchlungenen Kette der in ihrem eigenthümlichen dialektiſchen Proceß ſich unabläſſig aus einander entwickelnden, ſich fortwährend bedingenden und tragenden Definitionen, und als die Momente der conſequenteſten, kühnſten und großartigſten Durchführung des Pantheismus ſind — ſeinem Inhalte nach wahrhaft erklärt, keiner wahrhaft bewieſen, keiner wahrhaft begründet. Alles kommt hier nur darauf an, daß das zu Erklärende nach dem Schema der Negation der Negation, der negativen Beziehung auf ſich ſelbſt, der durch Setzung und Aufhebung ſeiner negativen Vermittlung erfolgenden Vermittlung erfaßt werde, und wenn in der Naturphiloſophie und in der Geiſtesphiloſophie irgend ein Inhalt, ſei er entweder aus der Erfahrung oder mitunter auch aus den Philoſophemen anderer Denker, insbeſondere Schelling's, Fichte's und Kant's entnommen, oder ein von Hegel ſelbſt

erfundener, von ihm auf dieſe ſeine logiſchen Formeln zurückgeführt iſt, ſo gilt er ihm für zureichend definirt und bewieſen. Auf keiner anderen Baſis ruht der aus der Schelling'ſchen Naturphiloſophie aufgenommene Hauptſatz des ganzen Lehrgebäudes, daß die Idee ſich ihr ſelbſt in der Form der Aeußerlichkeit als Natur gegenüberſtellt, um durch Erhebung über dieſe ihr noch unangemeſſene Objectivität zu dem ihr ihrem Weſen nach gebührenden oder ihr an ſich zukommenden Fürſichſein, zum Selbſtbewußtſein und zur ſelbſtbewußten Freiheit zu gelangen. Dieſer Satz, als deſſen folgerichtige Entwicklung das Hegelſche Syſtem den Charakter des ſtrengen, ganz ungemilderten Pantheismus beſitzt, iſt daher eben ſo unbegründet, wie er in ſeiner Anwendung auf die Deduction der Natur und der Sphäre des Geiſtes ſchlechthin unbefriedigend bleibt. Er ſtellt an uns die ungeheure Zumuthung, welche der vernünftigen Cauſalbetrachtung in jeder Beziehung widerſtreitet, erſtlich die den Ausdruck des Denkens, die Manifeſtation der Idee an ſich tragende Naturordnung aus einer bewußtloſen Macht des vermeintlichen Begriffes, aus einem ſich noch nicht erkennenden und verſtehenden angeblichen Denken abzuleiten, und zweitens einzuräumen, der beſchränkte Geiſt der irdiſchen Menſchheit habe darin ſeine Weſenheit, ſeine Realität und ſeine Bedeutung, daß er die Verwirklichung des abſoluten Geiſtes ſei, welche in der Philoſophie ihr höchſtes Ziel und ihre Vollendung erreiche.

765. Eben ſo falſch und grundlos iſt Hegel's Begriff des „wahrhaften Unendlichen," den er mit Recht für den Grundbegriff ſeiner ganzen Philoſophie ausgibt. Seine Annahme, daß die Endlichkeit in der Einheit des Seins und des Nichts, alſo in dem Sein mit der Negation, und die wahrhafte qualitative Unendlichkeit in dem Proceſſe des Setzens und Aufhebens des Endlichen nach der eigentlichen

Bedeutung und dem Reſultate dieſes Proceſſes, in der Negation der Negation des Seins, in dem Sichvermitteln durch Setzung und Aufhebung der in dem Endlichen enthaltenen Vermittelung beſtehe, iſt für den Standpunct des Erkennens inſofern nichtsſagend, als ſie der Negation und der logiſchen Antitheſis den Werth eines objectiven Momentes im Sein des Wirklichen zuſchreibt, und ſie iſt inſofern falſch, als ſie den wahren Unterſchied und Zuſammenhang zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen verkennt. Hegel wird bei dieſer Annahme unter dem Einfluß der täuſchenden Anſicht von der Eigenthümlichkeit des Gegenſatzes durch die Vorausſetzung geleitet, das Unendliche müſſe in jenem pantheiſtiſchen Sinn als das nur in dem Endlichen durch die Poſition und durch die Negation deſſelben ſich realiſirende gefaßt werden, damit es nicht als etwas dem Endlichen antithetiſch Nebengeordnetes, neben ihm Beſtehendes und folglich ſelbſt als ein Beſchränktes erſcheine. Aber das Endliche der Einzelweſen und ihrer begrenzten Verbindungen iſt dem Unendlichen an dem Endlichen, das heißt, dem Unendlichen des Weltganzen, und dieſes iſt dem an ſich Unendlichen, das heißt, der Unendlichkeit des Urweſens, bloß aus dem Geſichtspuncte der für alle unſere Prädicabilien als ſolche geltenden logiſchen Form nebengeordnet und entgegengeſetzt, dagegen aus dem für unſer vernünftiges Erkennen als ſolches geltenden Geſichtspuncte ihres realen Verhältniſſes nur untergeordnet. Aus dieſem ideal-realen Geſichtspuncte ſteht die Sphäre des Endlichen keineswegs neben der Sphäre der Unendlichkeit des Weltalls, und die letztere keineswegs neben der Sphäre der Unendlichkeit des Urweſens, und eben ſo wenig verſtattet dieſer Geſichtspunct die Annahme, daß das Unendliche durch den Proceß der Setzung und Aufhebung des ihm entgegengeſetzten Endlichen ſich verwirkliche. Vielmehr iſt das Endliche mit dem ihm zukommenden Zugleichſein und Aufeinanderfolgen des Verſchiedenen in der unend-

lichen Ordnung und Totalität des Coexiſtirenden und des Succedirenden, und dieſe ewige Weltordnung als die feſtgeſetzte und begründete in dem an ſich beſtehenden unendlichen Lebenskreiſe des ordnenden Urgrundes enthalten. Der verdeutlichte Vernunftbegriff ſowohl Gottes als des Univerſums bezeichnet zwar ein für unſere Anerkennung durch Unterſcheidung des Uebergeordneten und Begründenden von dem Untergeordneten und Begründeten „beſtimmtes", aber durchaus nicht hiermit ein „beſchränktes" Sein. Nur in einem logiſch-formalen Sinne kann dies vorgeſtellt und ausgeſprochen werden: „Gott ſei nicht, was das Weltall iſt, das Unendliche ſei nicht, was das Endliche, das Gebiet der Wirklichkeit überhaupt werde theils durch das Sein Gottes, theils durch das Sein der Welt erfüllt," und gleichfalls hat man es bloß mit logiſchen Formeln zu thun, wenn man den durch jene Negationen und Theilungen allerdings vernichteten Begriff des Unendlichen vermittelſt Anwendung der doppelten Negation wiederherzuſtellen und zu vollziehen ſucht, und ſo keine andere Unendlichkeit, als die in dem Proceſſe des Entſtehens des Endlichen aus dem Endlichen und des Vergehens des Endlichen in das Endliche ſich darſtellende anzuerkennen vermag. Dagegen wird auf dem ungetrübten Standpuncte der vernünftigen Cauſalbetrachtung erkannt: Gottes Begriff iſt für unſer Verſtändniß des allumfaſſenden urſachlichen Zuſammenhanges der Dinge beſtimmt als unſer höchſter Erkenntnißbegriff der allbegründenden Einheit des Urſeins, unter welcher und durch welche die begründete in ihrer Totalität alles Endliche umfaſſende Einheit des Univerſums beſteht, ſo daß jener die Unendlichkeit an ſich, dieſer die Unendlichkeit an dem Endlichen angehört. Die gültige Beſtimmtheit des Gottesbegriffes in unſerem dynamiſch-rationalen Erkennen läßt keinen Gegenſatz des Urweſens gegen ein außerhalb ſeiner Wirklichkeit befindliches Sein zu, ſondern ſie ſteht nur entgegen theils der falſchen beſchrän-

kenden Beſtimmtheit, nach welcher Gott für ein Einzelweſen angeſehen wird, theils der Unbeſtimmtheit, nach welcher von Gott nur die Unerkennbarkeit ausgeſagt wird, theils endlich der dialektiſchen Bewegung des von Hegel eingeführten pantheiſtiſchen Begriffes. Im Verſtändniſſe dieſer gültigen Beſtimmtheit wird die Einheit Gottes — ohne Beſchränkung und ohne ungehörige Anwendung der logiſch formalen Kategorieen der Negation, der Entgegenſetzung und der Vereinigung des Entgegengeſetzten — nicht weniger von der Einheit des Alls und von der Einheit des Einzelnen unterſchieden, wie in ihrem ewigen begründenden Zuſammenhange mit der Allheit und mit der Einzelheit der Dinge anerkannt. Die Einheit der Allheit und alſo die Einheit der allgemeinen Subſtanzialität und Cauſalität der Natur oder, was daſſelbe ſagt, des Weltorganismus, in welchem anfangslos und endlos die Coexiſtenz und die Succeſſion der als der einzelnen Organe wirkenden und bewirkten Einzelweſen Statt findet, iſt die bleibende Machtäußerung, die wandellos gedachte und gewollte Manifeſtation der göttlichen oder urgründlichen Einheit. Die Gotteseinheit und die Welteinheit befinden ſich keinesweges außer einander, eben ſo wenig ſind ſie identiſch und geht jene in dieſe, oder dieſe in jene über. Denn das Zugleichſein und das Aufeinanderfolgen der Einzelweſen im Organismus des Weltganzen iſt das immer fortwährende lebendige Ergebniß der urgründlichen Cauſalität, und iſt in dieſer ſeiner Wahrheit auf analoge Weiſe von dem Urweſen ungetrennt, wie — um ein annäherungsweiſe das abſolute Cauſalverhältniß bildlich bezeichnendes Gleichniß zu gebrauchen — von einer Sonne der Kreis ihres Lichtes und ihrer Wärme. Die Einheit Gottes erfüllt den ganzen Umfang der Wirklichkeit in dieſer ideal-realen Bedeutung, daß ſie das All der Dinge ewig denkend und wollend, begründend und haltend in dieſem ihren unbegrenzten Reſultate als die abſolute Vernunft und als die abſolute

Urkraft immanent und allgegenwärtig iſt. Die höchſte aller Wahrheiten, die Wahrheit dieſes urgründlichen Cauſalverhältniſſes wird von dem Hegelſchen Pantheismus in ſeinem an und für ſich gültigen, aber ſelbſt noch einſeitig gebliebenen Streben, die Einſeitigkeiten des dualiſtiſchen Theismus, insbeſondere die trennende Auseinanderhaltung des Unendlichen und des Endlichen, zu überwinden, bei ſeiner dialektiſchen Annahme des Proceſſes des Unendlichen und des Proceſſes der abſoluten Idee in einer Weiſe verkannt, welche gleich ſehr den wiſſenſchaftlichen Anfoderungen der philoſophirenden Vernunft, wie den Bedürfniſſen des religiöſen Bewußtſeins und Gefühles widerſtreitet.

766. Nach dieſer allgemeinen Hervorhebung ſowohl des Werthvollen, Verdienſtreichen und Ruhmwürdigen an den Beſtrebungen und Leiſtungen der Hegelſchen Philoſophie, wie der Seite des noch Ungenügenden und Unwahren in ihrer Methode und in ihrem Standpuncte kann es dem Zweck und den Grenzen unſerer Schilderung nicht entſprechen, auch in die Einzelheiten ihrer Lehrbegriffe theils lobend, theils tadelnd einzugehen, welche zu Beiden zwar einen ſehr reichhaltigen Stoff darbieten, aber deren Vorzüge und deren Mängel aus den von uns bezeichneten charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeiten des Syſtems ſich zureichend erklären. Nur das Eine können wir nicht umhin noch zu berühren, die Stellung deſſelben zu dem Chriſtenthume, da es von ſich rühmt, den weſentlichen Inhalt der chriſtlichen Religionsüberzeugungen auf die Form des ſpeculativen Denkens zurückgeführt und unter der angemeſſenen Form der abſoluten Wahrheit in ſich aufgenommen zu haben. Bei der unbefangenen Erwägung dieſer Stellung kann man zu keinem anderen Urtheile gelangen, als daß Hegel's Religionsphiloſophie zwar vermittelſt ihres dialektiſchen Ternarius eine wiſſenſchaftliche Begründung und begriffsmäßige Auffaſſung der

orthodoxen Kirchenlehre darzubieten beabſichtigt, jedoch mit dem Weſen der Religion und mit dem Inhalte der reinen Chriſtuslehre in einem unverſöhnbaren Widerſtreite ſteht. Die Anerkennung Gottes, als des ſelbſtändig ewigen, allbegründenden, allbewußten und gemäß der Vollkommenheit ſeiner Ideen mit unbeſchränkter Freiheit waltenden Urweſens, durch deſſen Denken und Wollen die Weltordnung ohne Anfang und ohne Ende beſteht, iſt der oberſte Erkenntnißbegriff, der höchſte und edelſte Gedanke der menſchlichen Vernunft. Dieſe Anerkennung in ihrer ſittlichen Richtung und Kraft zum Gemeingute des irdiſchen Menſchengeſchlechtes zu machen und durch ſie unſerem Leben die wahre Einheit, Sicherheit, Feſtigkeit und Freudigkeit zu geben iſt derjenige Zweck des Chriſtenthumes, welcher deſſen volle Bedeutung in ſich ſchließt. Ihre wiſſenſchaftliche Begründung, Läuterung und Verdeutlichung iſt das Hauptziel und der Mittelpunct des philoſophiſchen Forſchens. Nach Hegel aber gehört der bezeichnete Grundbegriff der Religion einer untergeordneten Stufe der intellectuellen Thätigkeit, dem bloß verſtändigen Denken an, und enthüllt ſich Gott auf der höchſten Stufe der Vernunftthätigkeit als der dialektiſche Proceß des vermittelſt der Rückkehr aus der Natur im menſchlichen Vorſtellen und Denken zum Selbſtbewußtſein gelangenden Abſoluten. Weil dieſer Proceß nach Hegel's Anſicht in der Dreieinigkeit Gottes ausgeſprochen iſt, inſofern dieſelbe nicht in der Sphäre des „Vorſtellens" feſtgehalten, ſondern „ſpeculativ gedacht" wird, ſo gilt ihm das Dogma der Trinität für die grundweſentliche Lehre des Chriſtenthums als der abſoluten Religion. Hiernach ſteht Hegel's Religionsphiloſophie auch — mit dem Trachten nach kirchlicher Orthodoxie gewiſſer Maßen gemeine Sache machend und hierin einer Modethorheit ihrer Zeit huldigend — der rationalen Auffaſſung des Chriſtenthumes, der vernunftmäßigen Hervorhebung des Weſens und Geiſtes der chriſtlichen

Religion aus der entſtellenden Verhüllung der kirchlichen Dogmen feindſelig entgegen. Sie behauptet, gerade in dieſen Dogmen, welche allerdings einer erzwungenen pantheiſtiſchen Auslegung fähig ſind, ſei jenes Weſen und jener Geiſt enthalten, und es gehöre nothwendig zum Chriſtenthum eine Menge von Inconſequenzen und Widerſprüchen, weil es innerhalb des Gebietes der Vorſtellung einheimiſch den Inhalt der Wahrheit nicht in einem reinen vollen Lichte, ſondern nur in den zertheilten und getrübten Stralen endlicher Verſtandesbeſtimmungen darſtellen könne. Mit den Ausſprüchen und Anfoderungen der Religioſität und Sittlichkeit iſt das Vertrauen auf die endloſe Fortdauer unſerer Perſönlichkeit unzertrennlich verwebt, und iſt als ein unverlierbares Eigenthum der Frömmigkeit eben ſo ſehr bedingt durch die Begriffe und Grundſätze der ſittlich-religiöſen Denkart, wie ſeinerſeits die Innigkeit, Feſtigkeit und Heilſamkeit dieſer Grundſätze bedingend. Aber nach Hegel's ſpeculativer Entſcheidung iſt die individuelle Perſönlichkeit des Menſchen etwas Vergängliches, ein vorübergehendes Moment in dem dialektiſchen Verlaufe der Beſonderung und Vereinzelung des Abſoluten. Auf ſeinem Standpuncte fodert die Vernunft, daß das denkende Individuum die Nichtigkeit ſeines individuellen Daſeins erkenne und willig der Vernichtung entgegengehe im Dienſte der Selbſtverwirklichung jener allgemeinen Subſtanz, welche, wie der Chronos der alten Mythe, alle ihre Erzeugniſſe verſchlingt.

767. Aus den glänzenden Eigenſchaften der Lehre Hegel's, aus dem Allverſprechenden und Blendenden ſeiner Dialektik und aus dem Umſtande, daß die wiſſenſchaftliche Durchbildung des durch die Schelling'ſche Naturphiloſophie eingeführten Pantheismus in der That das vorherrſchende philoſophiſche Bedürfniß ſeines Zeitalters war, wozu noch die günſtigen äußeren Bedingungen für ſeine Lehrwirkſam-

keit in Berlin ſich geſellten, erklärt es ſich zureichend, daß ſein Syſtem eine mächtige Einwirkung auf die philoſophirenden Zeitgenoſſen, einen nicht bloß in unſrem Vaterlande, ſondern über ganz Europa verbreiteten Ruhm und eine bedeutende Schule ſich erwarb. In derſelben iſt aus einer Menge jugendlich eifriger Anhänger eine verhältnißmäßig nicht geringe Anzahl achtungswürdiger Gelehrter und talentvoller Schriftſteller hervorgegangen, welche die Lehrbegriffe ihres Meiſters in immer ausgebreiteteren Kreiſen geltend zu machen, ſie zu erläutern, zu vertheidigen und für eine Reform in der Behandlung der hiſtoriſchen und poſitiven Wiſſenſchaften anzuwenden ſich bemüht haben. Dieſen Männern gebührt die volle Anerkennung und Hochachtung ihrer Leiſtungen, inſoweit ſie als ächte Hegelianer die früher in größerem Maß, wie gegenwärtig, vorhandenen Schwierigkeiten des Verſtändniſſes ihres Lehrers glücklich überwunden, das Syſtem in allen Tiefen und in allen Verſchlingungen ſeiner dialektiſchen Expoſitionen treu verfolgt und richtig aufgefaßt, und dergeſtalt ſich als befähigt erwieſen haben, daſſelbe theils unverfälſcht zu bewahren und zu verbreiten, theils von ihrem Standpunct aus zu einer höheren wiſſenſchaftlichen Geſtaltung der Theologie, der Jurisprudenz und der Geſchichte zu benutzen. Dagegen ſind aber auch zwei in dieſer Schule zum Vorſchein gekommene, für die Intereſſen und Anfoderungen der Philoſophie und ihrer Geſchichte zum Theil bedeutungsloſe, zum Theil ſtörende und verwirrende Richtungen als ſolche zu bezeichnen. Die eine verfälſcht, ſo viel an ihr liegt, das Verſtändniß der Hegelſchen Lehre dadurch, daß ſie derſelben den Inhalt und Charakter des Pantheismus abſprechen und dagegen den der wahren Uebereinſtimmung mit den weſentlichen Ueberzeugungen des religiöſen und des chriſtlichen Bewußtſeins, vor Allem alſo mit der Ueberzeugung von dem Allbewußtſein und der ſelbſtbewußten allwaltenden Vorſehung Gottes als des weltbe-

gründenden und weltregierenden Urweſens beilegen will. Die andere verhunzt in einer widrigen und verderblichen Weiſe die von dem Meiſter ausgebildete dialektiſch ſpeculative Lehre, indem ſie dieſelbe zu einem nüchternen Verſtandesatheismus degradirt.

768. Was die erſte dieſer beiden Richtungen betrifft, ſo iſt es um ſo mehr im Intereſſe unſerer Darſtellung und Beurtheilung des Hegelſchen Syſtemes, ſie ausdrücklich zu widerlegen, weil ſie von einigen keineswegs unbedeutenden Wortführern der Schule vertreten wird, deren Anſehen dazu gereichen kann, in einen der wichtigſten Puncte der Geſchichte der Philoſophie eine Verwirrung hineinzubringen, welche durchaus nicht geduldet werden darf. Nun ſollte und müßte es zwar an und für ſich genügen, zum Behuf dieſer Widerlegung auf den ſyſtematiſchen Zuſammenhang aller Lehrbegriffe und Ausſprüche Hegel's ſowohl in ſeinen von ihm ſelbſt herausgegebenen Schriften, als in ſeinen Vorleſungen, die nach ſeinem Tode durch den Druck veröffentlicht worden, hinzuweiſen, da in dieſem Zuſammenhange gefaßt jeder Satz denjenigen Gehalt und Sinn des Syſtemes bezeugt, den wir in unſerer treu aus den Quellen geſchöpften Schilderung kenntlich gemacht haben. Aber eben an dem Verſtändniſſe deſſen, was hier das Mittel zur Berichtigung ihres Irrthumes ſein müßte, fehlt es den Vertretern jener Richtung, und ſo bleibt uns hier nichts Anderes noch übrig, als den auch für minder Sachkundige und in den Organismus der Hegelſchen Begriffsentwicklungen minder Eingeweihte ganz unzweideutigen Sinn ſolcher einzelnen Stellen ſprechen zu laſſen, in denen Hegel ſeine pantheiſtiſche Grundanſicht auf eine vorzugsweiſe faßliche, faſt populäre Weiſe ſelbſt interpretirt hat. Daß ihm Gott oder der abſolute Geiſt nichts Anderes iſt, als der in dem geiſtigen Leben der Menſchheit ſich producirende, verwirklichende und ſtufenweiſe zum Selbſt-

bewußtſein bringende, macht er zum Beiſpiel in folgender Auseinanderſetzung auf das unverkennbarſte klar. „Der Geiſt, behauptet er, dem das abſolute höchſte Sein zukommt, iſt nur als Thätigkeit, das heißt, inſofern er ſich ſelbſt ſetzt, für ſich iſt und ſich ſelbſt hervorbringt. In dieſer ſeiner Thätigkeit iſt er aber wiſſend, und iſt er das, was er iſt, nur als wiſſender. So iſt es der Religion weſentlich, nicht in ihrem Begriffe nur zu ſein, ſondern das Bewußtſein deſſen zu ſein, was der Begriff iſt. Das Material, worin ſich der Begriff, gleichſam als der Plan, ausführt, welches er ſich zu eigen macht und ſich gemäß bildet, iſt das menſchliche Bewußtſein. So erſt realiſirt ſich die Idee, während ſie vorher zunächſt ſelbſt nur als Form des Begriffes geſetzt iſt. Der Geiſt iſt eben dies, weil er lebendig überhaupt iſt, zuerſt nur an ſich oder in ſeinem Begriffe zu ſein, dann in die Exiſtenz zu treten, ſich zu entfalten, reif zu werden, den Begriff ſeiner ſelbſt hervorzubringen, hervorzubringen, was er an ſich iſt, ſo daß das, was an ſich iſt, ſein Begriff für ſich ſelbſt ſei. Dies heißt alſo ſich beſtimmen, in Exiſtenz treten, für Anderes ſein: ſeine Momente in Unterſchied zu bringen und ſich auszulegen. Dieſe Unterſchiede ſind keine anderen Beſtimmungen, als welche der Begriff ſelbſt in ſich enthält. Die Entfaltung dieſer Unterſchiede und der Verlauf der Richtungen, die ſich daraus ergeben, ſind der Weg des Geiſtes, zu ſich ſelbſt zu kommen, er ſelbſt iſt aber das Ziel. Das abſolute Ziel, daß er ſich erkennt, ſich faßt, ſich Gegenſtand iſt, wie er an ſich ſelbſt iſt, zur vollkommenen Erkenntniß ſeiner ſelbſt kommt, dies Ziel iſt erſt ſein wahrhaftes Sein. Dieſer Proceß des ſich producirenden Geiſtes, dieſer Weg deſſelben enthält unterſchiedene Momente. Aber der Weg iſt noch nicht das Ziel, und der Geiſt iſt nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben. Er iſt nicht vom Hauſe aus am Ziel, das Vollkommenſte muß den Weg zum Ziele durchlaufen, um es zu erringen. In dieſen Sta-

tionen ſeines Proceſſes iſt der Geiſt noch nicht vollkommen, ſein Wiſſen, ſein Bewußtſein über ſich ſelbſt iſt nicht das wahrhafte und er iſt ſich noch nicht offenbar. Indem der Geiſt weſentlich dieſe Thätigkeit des Sichhervorbringens iſt, ſo ergeben ſich daraus die Stufen ſeines Bewußtſeins. Aber er iſt ſich immer nur bewußt gemäß dieſen Stationen" [1]). Eben ſo leicht verſtändlich und ohne alle Zuläſſigkeit einer falſchen Deutung iſt folgende Stelle: „die Religion iſt die Idee des Geiſtes, der ſich zu ſich ſelbſt verhält, das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes. Das Bewußtſein als ſolches iſt das endliche Bewußtſein, das Wiſſen von einem Anderen, als dem Ich. Die Religion iſt auch Bewußtſein und hat ſomit das endliche Bewußtſein an ihr, aber als endliches aufgehoben. Denn das Andere, wovon der abſolute Geiſt weiß, iſt er ſelbſt, und er iſt ſo erſt der abſolute Geiſt, daß er ſich weiß. Die Endlichkeit des Bewußtſeins tritt ein, indem ſich der Geiſt von ſich ſelbſt unterſcheidet, aber dieſes endliche Bewußtſein iſt Moment des Geiſtes ſelbſt, er ſelbſt iſt das Sichunterſcheiden, das Sichbeſtimmen, das heißt, er iſt dies, ſich als endliches Bewußtſein zu ſetzen. Damit aber iſt er nur als durch das Bewußtſein oder durch den endlichen Geiſt vermittelt, ſo daß er ſich zu verendlichen hat, um durch dieſe Verendlichung das Wiſſen ſeiner ſelbſt zu werden. So iſt die Religion das Wiſſen des göttlichen Geiſtes von ſich durch die Vermittlung des endlichen Geiſtes. In der höchſten Idee iſt demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menſchen, ſondern ſie iſt weſentlich die höchſte Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt" [2]). In gleicher und ähnlicher Ausdrucksweiſe, wie Hegel hier ſeine logiſchen Grundannahmen von der qualitativen Unendlichkeit

---

[1]) Hegel's Vorleſungen über die Philoſophie der Religion, 2te verb. Aufl. 1ſt. Th. S. 74—75.

[2]) l. c. S. 199—200.

und von dem Proceß des Begriffes auf ſeine Vorſtellung von der in dem Setzen und Aufheben der endlichen Geiſter erfolgenden Verwirklichung des unendlichen Geiſtes anwendet, erklärt er ſich bei vielen anderen Gelegenheiten über dieſe Verwirklichung. So ſagt er zum Beiſpiel auch: „der Geiſt iſt dies, ſich auszuſchließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtſeins und ſich aus dieſer Endlichkeit wieder zu ſammeln und zu erfaſſen, indem in dem endlichen Bewußtſein das Wiſſen von ſeinem Weſen und ſo das göttliche Selbſtbewußtſein hervorgeht"[1]). Ferner: „das Bewußtſein des endlichen Geiſtes iſt das concrete Sein, das Material der Realiſirung des Begriffs Gottes"[2]). Eben ſo: „es iſt Gottes Selbſtbewußtſein, welches ſich in dem Wiſſen des Menſchen weiß[3]). Es ſind endliche Geiſter, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt. Das Endliche der Geiſter iſt kein wahrhaftes Sein, iſt an ihm ſelbſt die Dialektik, ſich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieſes Endlichen iſt die Affirmation als Unendliches, als an und für ſich Allgemeines"[4]). Nach dem Angeführten dürfte es auch nicht mehr möglich ſein, mißzuverſtehen, was Hegel über den Begriff der Liebe Gottes in folgenden Worten ſagt. „Gott iſt der Geiſt, der Geiſt iſt Proceß, Bewegung, Leben, iſt dieſes, ſich zu unterſcheiden, zu beſtimmen, und die erſte Unterſcheidung iſt, daß er iſt als die allgemeine Idee ſelbſt. Dieſes Allgemeine enthält die ganze Idee, aber enthält ſie auch nur, iſt nur Idee „an ſich". In dem Urtheil iſt das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberſtehende, das Beſondere, aber ſo, daß dieſe zwei Beſtimmungen — das All-

---

[1]) l. c. 2t. Th. S. 330.
[2]) l. c. S. 551.
[3]) l. c. S. 398.
[4]) l. c. S. 539.

gemeine und das Beſondere — auch für einander daſſelbe ſind, daß dieſes Unterſcheiden gleichfalls dies iſt, den Unterſchied als keinen zu ſetzen, und daß das Eine in dem Andern bei ſich ſelbſt iſt. Dies, daß es ſo iſt, iſt nun der Geiſt ſelbſt, oder nach Weiſe der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Wenn man ſagt, Gott iſt die Liebe, ſo iſt es ſehr groß, wahrhaft geſagt, aber es wäre ſinnlos, dies nur ſo einfach als einfache Beſtimmung aufzufaſſen, ohne zu analyſiren, was die Liebe iſt. Die Liebe iſt ein Unterſcheiden Zweier, die doch für einander ſchlechthin nicht unterſchieden ſind. Das Gefühl und Bewußtſein dieſer Identität iſt die Liebe, ich habe liebend mein Selbſtbewußtſein nicht in mir, ſondern in dem Andern. Es iſt dieſes Andere, in welchem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe, und ich bin nur, indem ich Frieden in mir habe, habe ich dieſen nicht, ſo bin ich der Widerſpruch, der auseinandergeht. Dieſes Andere nun, indem es eben ſo außer mir iſt, hat ſein Selbſtbewußtſein nur in mir, und Beide — Ich und das Andere — ſind nur dieſes Bewußtſein ihres Außerſichſeins und ihrer Identität, dieſes Anſchauen, dieſes Fühlen, dieſes Wiſſen der Einheit. Das iſt die Liebe. Gott iſt die Liebe, das heißt, er iſt dies Unterſcheiden und die Nichtigkeit dieſes Unterſchiedes, ein Spiel dieſes Unterſcheidens, mit dem es kein Ernſt iſt, welches eben ſo als aufgehoben geſetzt iſt, das heißt wieder, er iſt die ewige einfache Idee" [1]). Nichts iſt klarer und durchſichtiger, als die etwas erzwungene Weiſe, mit welcher Hegel an dieſer Stelle ſich bemüht, die in dem ſchönen Johanneiſchen Ausſpruch „Gott iſt die Liebe" nach ſeiner Meinung enthaltene Vorſtellung auf den vermeintlich ſpeculativen Gedanken zurückzuführen. Er hat zu dieſem Behufe nur das eine Grundthema ſeiner Religionsphiloſophie zu verwenden, welches in

---

[1]) l. c. S. 226—227.

den Expoſitionen derſelben ſo häufig, theils in Tautologieen, theils in Variationen ausgeſpielt wird, die Behauptung: Gott der abſolute Geiſt ſei das Allgemeine, welches in dem Beſonderen und Einzelnen der endlichen Geiſter ſich realiſire, indem er in dem Wiſſen des Menſchen oder des endlichen Geiſtes, in der menſchlichen Anerkennung Gottes, zum Wiſſen, zum Selbſtbewußtſein gelange, wobei der endliche Geiſt in ſeiner Eigenſchaft der Endlichkeit ſich nur als das zur Verwirklichung des allgemeinen Geiſtes gehörige Moment des Beſonderen und Einzelnen erkenne. Darin nun ſoll der in der religiöſen Vorſtellung von der göttlichen Liebe enthaltene ſpeculative Gedanke beſtehen: daß in dem Proceß der Idee unaufhörlich ein Unterſchied gemacht wird zwiſchen dem unendlichen und dem endlichen Geiſt, der eben ſo unaufhörlich auch wieder aufgehoben wird, weil einerſeits der unendliche Geiſt ſich nur in dem Bewußtſein, welches dem endlichen angehört, erkennt und verwirklicht, aber andrerſeits der endliche Geiſt ſich nur als die Vermittlung und Verwirklichung des unendlichen erkennt und als ſein Weſen und ſeine Wahrheit den unendlichen weiß. — Wir glauben durch die Anführung der vorliegenden Ausſprüche Hegel's dem Zwecke Genüge geleiſtet zu haben, der uns dazu bewog, unſerer Schilderung des Hegelſchen Syſtemes dieſe Zuſammenſtellung gleichſam als einen Anhang hinzuzufügen, und wenden uns nunmehr zu einer ganz kurzen Berückſichtigung der zweiten entgegengeſetzten Richtung des unächten Hegelianismus.

769. Dieſe zweite Richtung charakteriſirt ſich hauptſächlich dadurch, daß ſie alle tieferen und feineren Züge der Hegelſchen pantheiſtiſchen Auffaſſung des abſoluten Zuſammenhanges der Wirklichkeit und alſo des Verhältniſſes, worin nach Hegel der Geiſt zur Natur und zum logiſchen Denken ſteht, verflacht und vergröbert, und den tiefſinnigen Pan-

theismus zu einem platten Atheismus verkehrt. Indem ſie die dialektiſche Methode des Hegelſchen Syſtemes als eine unnütze Einkleidung der weſentlichen Gedanken des philoſophiſchen Bewußtſeins fallen und den Weg der Selbſtvermittlung des abſoluten Geiſtes durch das Leben, Erkennen und Handeln der endlichen Geiſter im Sinne Hegel's nicht gelten läßt, hiermit nicht mehr den abſoluten Geiſt dem endlichen als deſſen Wahrheit in Hegelſcher Weiſe gegenüberſtellt, überſchreitet ſie die Grenze, welche den Pantheismus von dem Atheismus trennt, und geht in das heilloſe Gebiet des letzteren ein mit der kahlen Verſicherung: die Erkenntniß, welche wir von Gott beſitzen, ſei nichts Anderes, als die Selbſterkenntniß des Menſchen, was uns Gott ſei, das ſei unſer Geiſt, unſere Seele, Gott ſei das offenbare Innere, das ausgeſprochene Selbſt des Menſchen, und die Religion ſei das Selbſtbewußtſein des von den Beſchränkungen der Individualität befreiten Menſchenweſens. Der Menſch vermöge nicht über ſein eignes Weſen hinauszugehen, und erkenne bloß ſeine eigne Vernunft, indem er eine abſolute Vernunft im Weltall, und ſeine eigne Urſachlichkeit, indem er einen denkenden Urgrund des Weſens und Seins der Dinge ſich vorſtelle. Hiernach ſei der Menſch der reale Gott, und es dürfe künftig keine beſondere, von der Anthropologie oder Pſychologie unterſchiedene Theologie und Religionsphiloſophie geben, ſondern die Anthropologie trete an die Stelle der beiden letzteren. Da dieſe Lehre als eine tief von der Höhe des Hegelſchen Standpunctes herabgeſunkene ſich ſelbſt ihre Stellung und Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie, nämlich ihrem Rang und ihrem Werthe nach einen Platz an der Seite des Atheismus einiger franzöſiſcher ſogenannter Popularphiloſophen des vorigen Jahrhunderts unverkennbar genug anweiſt, ſo bedarf es hier weder einer weiteren Angabe ihres Inhaltes, noch einer Beurtheilung ihres Unwerthes. Indem ich hiermit überhaupt

meine Andeutungen des Charakters und Erfolgs der Hegelſchen Philoſopheme ſchließe, ſo habe ich nunmehr die mir vorgeſteckte Aufgabe, die Hauptmomente in dem geſammten bisherigen Entwicklungsgange der Philoſophie zu ſchildern, ſoweit mein eigner Standpunct es mir verſtattete, annäherungsweiſe gelöſt. Es bleibt mir nur noch übrig, in meinen Schlußbetrachtungen das Reſultat jenes Entwicklungsganges hinſichtlich auf das philoſophiſche Problem der Gegenwart in einem Ueberblick zuſammenzufaſſen, und meine Anſicht über dieſes Problem zugleich mit dem Standpunct meiner Auffaſſung und Kritik der von mir geſchilderten Syſteme durch eine Angabe der Hauptpuncte meines eignen Syſtemes näher zu bezeichnen.

9. Schluſsbetrachtungen.

770. In keinem der geſchilderten Lehrgebäude, ſo hat es ſich aus dem von mir feſtgehaltenen Geſichtspunct in der Geſammtheit meiner Beurtheilungen derſelben ergeben, iſt die angemeſſene Methode der Ergreifung und Behandlung der philoſophiſchen Aufgaben bereits erfaßt und zur Ausführung gebracht worden. Jedes hat entweder von einem noch einſeitigen und unzulänglichen Standort aus, oder mit einer ungenügenden Verfolgung einer richtigen Grundanſicht ſeine Erklärungen über das Verhältniß zwiſchen unſerem Erkennen und dem Erkennbaren und über den allgemeinen urſachlichen Zuſammenhang der Wirklichkeit aufgeſtellt. Jedoch ſpricht ſich in ihrer Reihenfolge, inſofern wir unter ihnen nur die bedeutenderen Leiſtungen einer ſelbſtändigen Denkkraft berückſichtigen, ein innerer Zuſammenhang der Auseinanderfolge und ein ſtetiges Fortſchreiten des philoſophiſchen Bewußtſeins theils hinſichtlich des Umfanges der hervorgehobenen Probleme, theils hinſichtlich der Tiefe der Behandlung aus. Hierbei ſind erſtlich alle der Natur der Sache nach mögliche einander entgegengeſetzte und weſentlich verſchiedene Richtungen der Erkenntnißtheorie und der Welterklärung zum Vorſchein gekommen und haben ihre Vertretung erhalten. Ferner zeigt es ſich, daß immer die eine, nachdem ſie eine Zeitlang, ſei es nun vorherrſchend, oder doch allgemein beachtet, in die philoſophiſchen Verhandlungen ihres Zeitalters mit lebendiger Wirkſamkeit eingegriffen, durch eine andere, wenn gleich in ihrer Totalität gleichfalls noch unbefriedigende, dennoch verhältnißmäßig vollkommener durchgebildete bekämpft und aus der Stellung des behaupte-

ten Einfluſſes verdrängt wurde. Damit ſind die verſchiedenen Standpuncte zu wiederholten Malen und in einer zunehmend bedeutenderen Ausführung geltend gemacht worden. Insbeſondere wurden ſeit der Kantiſchen Epoche die zwar ſelbſt noch einſeitigen, aber über die Vorſtellungsart des gemeinen Verſtandes ſich weit erhebenden und in den höchſten Sphären der Speculation ſich bewegenden Anſichten des ſubjectiven Idealismus, des monadologiſchen Monismus und des Pantheismus mit der größten Energie, Sorgfalt und Kunſt ausgebildet. Wenn nun durch alle dieſe Beſtrebungen, ungeachtet ſie noch nicht zu dem Ziel des Gewinnes einer eben ſo allgemeingeltenden, wie allgemeingültigen Methode und eines allgemein anerkannten ſicheren Fundamentes der philoſophiſchen Forſchungen geführt haben, dennoch im Ganzen genommen das geiſtige Leben der Menſchheit in der Anerkennung und in der Verfolgung ſeiner wichtigſten Angelegenheiten heilſam erregt und weſentlich gefördert wurde, ſo iſt zugleich durch das für eine gehörig beurtheilende Betrachtung auf dem Standort der Gegenwart doppelt Lehrreiche theils des Richtigen und Haltbaren, theils des Unwahren und Verfehlten in den von ihnen dargebotenen Lehrbegriffen hinſichtlich der Annäherung an jenes Ziel nicht Weniges erreicht worden. Gegenwärtig kann und ſoll bei einer zulänglichen Benutzung der großen und reichhaltigen Lehren des vor uns liegenden Entwicklungsganges der Philoſophie den zur thätigen Theilnahme an ihren Verhandlungen Berufenen die wichtige Einſicht leiten, wie und in welchem Sinne jede der bisher einander beſtreitenden geſchichtlich bedeutend gewordenen Geſtalten der Speculation den andern gegenüber nicht minder ihre eigenthümliche Berechtigung, als ihr eigenthümliches Unrecht hat, und wie in den bis jetzt geſchichtlich hervorgetretenen Momenten der Uebung und Entfaltung des philoſophiſchen Denkens die unerläßlichen Bedingungen gegeben ſind zu einer höheren und bleibenden Selbſtverſtän=

digung des philoſophirenden Geiſtes, zur Verdeutlichung und allgemeinen Verbreitung der wahren Methode für die vollſtändige Begründung und ſyſtematiſche Durchbildung der dynamiſchen Vernunfterkenntniſſe.

771. Bei der Erwägung des durch die unvergänglichen Leiſtungen der Vergangenheit herbeigeführten philoſophiſchen Standpunctes der Gegenwart darf nicht unbemerkt bleiben, daß ſeit dem höheren Aufſchwung, welchen die neuere Philoſophie mit Kant's kritiſchen Unterſuchungen genommen, ausſchließlich in unſerem Vaterlande, und zwar näher beſtimmt nur im proteſtantiſchen Deutſchland die kräftige Bewegung und Fortbildung des ſpeculativen Denkens Statt gefunden. In Frankreich, in England und in den Niederlanden, wo die neuere Philoſophie ihren Urſprung genommen und ihre erſte Pflege gefunden, von wo ſie aber für ihre höhere Entwicklung ſich nach Deutſchland wandte, wie in Italien, wo zuerſt und hauptſächlich die den Uebergang von der Scholaſtik zur neueren Philoſophie bildenden Beſtrebungen hervortraten, und in dem übrigen Auslande hat ſich ſeit dem Aufblühen der deutſchen Philoſophie keine productive Kraft, keine Originalität und Selbſtthätigkeit in unſerem Gebiete, ſondern nur mehr oder weniger Empfänglichkeit für die Productionen des deutſchen Geiſtes, zum Theil auch ein Feſthalten an den Standpuncten der vor-Kantiſchen Periode gezeigt. Innerhalb der römiſch-katholiſchen Kirche Deutſchlands haben zwar ſeit Kant zwei Lehrer der Philoſophie, Georg Hermes [1]) und Bernard Bolzano [2]) eine

[1]) geſtorben 1831 als Doctor der Theologie und Philoſophie, als Profeſſor der Theologie zu Bonn und Domcapitular zu Köln. Seine zur Literatur der Philoſophie gehörige Schrift führt den Titel: Einleitung in die chriſtkatholiſche Theologie, erſter Theil: philoſophiſche Einleitung, Münſter, 1818, 2te Aufl. 1831.

[2]) geboren zu Prag 1781, eine geraume Zeit Profeſſor der

nicht unbeträchtliche Wirkſamkeit durch ihren mündlichen Unterricht in ihren Kreiſen geübt, verhältnißmäßig in denſelben Gutes geſtiftet und eine Anzahl von Anhängern gewonnen, indem ſie den ſtarren Dogmatismus ihrer Kirche durch ein zwar ſehr beſcheidenes und beſchränktes, aber in ſeiner Abſicht ehrenwerthes Nachdenken über philoſophiſche Wahrheiten zu mildern und einigermaßen mit beſonnener Vernunftbetrachtung zu durchdringen und zu beleben bemüht waren. Jedoch als philoſophiſche Denker und Schriftſteller haben Beide im Verhältniß zu dem von ihnen vorgefundenen Standpunct der deutſchen Philoſophie nichts Bedeutendes und für unſere Schilderung Erwähnenswerthes geliefert. Die Beſchränktheit des Geſichtskreiſes ihrer Anſichten und ihrer Beſtrebungen, in welchen beide Männer durch ihre Jugendbildung und ihre kirchlichen Verhältniſſe eingeführt worden, und dem zufolge ſie für die Erkenntniß der vermeintlichen inneren Wahrheit der päpſtlich katholiſchen Dogmen eine Art pſychologiſcher und metaphyſiſcher Grundlage darzubieten geſucht haben, widerſtreitet durchaus dem Charakter der ächten Wahr-

---

Religionswiſſenſchaft an der Univerſität zu Prag, von welcher Stelle er wegen einer ihm Schuld gegebenen zu großen Freiſinnigkeit der Lehrweiſe entlaſſen wurde. Seine Schriften ſind: Lehrbuch der Religionswiſſenſchaft, ein Abdruck der Vorleſungshefte eines ehemaligen akademiſchen katholiſchen Religionslehrers, von einigen ſeiner geweſenen Schüler geſammelt und herausgegeben, Sulzbach, 1834, 3 Theile (der dritte Theil in zwei Bänden), Wiſſenſchaftslehre, Verſuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darſtellung der Logik, herausgegeben von mehreren Freunden Bolzano's, Sulzbach, 1834, 4 Bände, Athanaſia oder Gründe für die Unſterblichkeit der Seele, 2te verb. Aufl., Sulzbach, 1838. Hierzu kommt noch: Lebensbeſchreibung des Dr. B. Bolzano mit einigen ſeiner ungedruckten Aufſätze, eingeleitet und erläutert von dem Herausgeber, Sulzbach, 1836.

heitsforſchung. Wir treffen bei Beiden einen Eklekticismus an, welcher kirchliche Lehren und welcher Anſichten der vor-Kantiſchen Philoſophie mit dürftigen eignen Gedanken locker verbindend nirgends in die Tiefe der Unterſuchungsgegenſtände eindringt, überall bei unwahren Unterſcheidungen und Abſtractionen ſtehen bleibt und den lebendigen Zuſammenhang ſowohl der menſchlichen Seelenthätigkeiten insbeſondere, als der Dinge im Weltganzen überhaupt verkennt. Ungeachtet aber Beide nichts Anderes, als eine vernunftwiſſenſchaftliche Begründung eines rechtgläubigen Supernaturalismus hervorzubringen beabſichtigten, haben ſie dennoch für das Urtheil der römiſchen Curie zu viel Freiheit des Vernunftgebrauches geübt. Bolzano wurde, wie bereits erwähnt, ſeines Amtes entſetzt und zu dem Verſprechen gezwungen, nie etwas von ſeinen Anſichten durch den Druck zu veröffentlichen, weshalb er ſich den Anſchein geben mußte, ſelbſt keinen Antheil an der Herausgabe ſeiner Schriften zu haben. Was Hermes betrifft, ſo ward er zwar während ſeines Lebens durch die liberalere Denkart des damaligen Erzbiſchofes von Köln geſchützt. Aber nach ſeinem Tode ward durch eine vom Papſt ausgeſprochene Verdammung das Leſen ſowohl ſeiner philoſophiſchen, als ſeiner poſitiven Einleitung in die chriſtkatholiſche Theologie, wie auch ſeiner chriſtkatholiſchen Dogmatik verboten.

772. Die von mir bezeichnete wahre Methode, deren deutliche Anerkennung auf der philoſophiſchen Bildungsſtufe der gegenwärtigen Zeit eben ſo ſehr durch die Ergebniſſe und Lehren der vergangenen Zeitalter bedingt wird, als ſie uns in den Stand ſetzt, den Zuſammenhang der Geſchichte der Philoſophie und die Bedeutung jedes einzelnen Momentes in derſelben richtig zu verſtehen und unparteiiſch zu würdigen, muß ſich nach meinem Dafürhalten durch folgende Eigenthümlichkeiten als ſolche bewähren. Erſtens muß ſie den

analytiſchen oder regreſſiven Betrachtungsgang mit dem ſynthetiſchen oder progreſſiven dergeſtalt verbinden, daß ſie zunächſt regreſſiv von den unmittelbaren Erkenntniſſen des menſchlichen Bewußtſeins (nicht aber von leeren formalen Abſtractionen des Seins und des Nichts) ausgehend durch die Reihe der vermittelnden und vermittelten hindurch bis zu dem oberſten zuletzt vermittelten Erkenntnißbegriff in ihren Unterſuchungen emporſteigt, und nachdem ſie hiermit den geſetzmäßigen Entwicklungsgang unſrer Intelligenz und die Erkenntnißbegründung des höchſten Vernunftbegriffes zur deutlichen Anerkennung gebracht, progreſſiv verfährt und insbeſondere aus dem Inhalte dieſes höchſten Begriffes, aus der Erkenntniß der urgründlichen Einheit des Urweſens die begründeten allgemeinen Verhältniſſe der Weltordnung entwickelt. Hierin liegt zweitens das Erfoderniß, daß ſie, bevor ſie zu der Aufführung des metaphyſiſchen Lehrgebäudes ſich wendet, über die Entfaltung unſres Bewußtſeins, über die Bildungsweiſe und Gewißheit der Thatſachen der Erfahrung und über das Hervorgehen der rationalen Erkenntnißſphäre aus der empiriſchen die für eine beſonnene Ergreifung und Löſung der metaphyſiſchen Probleme unentbehrlichen Aufſchlüſſe herbeiführt, mithin durch eine erkenntnißtheoretiſche Grundlage die Metaphyſik vorbereitet. Drittens führt ſie in dem Gebiete der Metaphyſik, vor den Verirrungen des Dogmatismus geſchützt, zu dem dogmatiſchen Ziele, die ewigen Denkbeſtimmungen des göttlichen Denkens, ſoweit ſie in der Ordnung der Welt für unſere vernünftige Vernehmung verſtändlich ſich ausſprechen, und das Begriffenſein des Univerſums in der unendlichen Lebensſphäre des lebendigen und perſönlichen Urgrundes mit wiſſenſchaftlicher Deutlichkeit, Reinheit und Gewißheit zu erkennen. Viertens löſt ſie in dem Bezirke der praktiſchen Philoſophie die Aufgabe, aus der univerſellen urſachlichen Verknüpfung der Wirklichkeit, aus der Ordnung der Kräfte, Geſetze und Endurſachen im

Weltganzen, und hiermit aus der Bedeutung und der Stellung, welche in der ewigen Begründung der Stufen und Gattungen der Einzelweſen dem Menſchenweſen verliehen iſt, die wandelloſen oberſten Zwecke und Normen unſeres Freiheitsgebrauches, und mithin die idealen Grundſätze des Rechtes, der Sittlichkeit und der Religioſität folgerichtig abzuleiten und feſtſtellend zu erklären. Demzufolge muß es ihr fünftens gelingen, über die noch in einer weſentlichen Einſeitigkeit befangenen Standorte des Rationalismus und des Empirismus, der Unmittelbarkeitslehre und der Subjectivitätslehre, des Idealismus und des unkritiſchen Realismus, des ſpiritualiſtiſchen, des materialiſtiſchen und des monadologiſchen Monismus, des Dualismus und des Pantheismus ſich erhebend die Erfahrung mit der Speculation, die Ueberzeugungen des gemeinen Menſchenſinnes und die Anfoderungen des Gemüthes mit den Lehrbegriffen und Bedürfniſſen des philoſophirenden Geiſtes, und den religiöſen Glauben mit dem philoſophiſchen Wiſſen wahrhaft in Uebereinſtimmung zu bringen.

773. Bemüht dieſe Methode, deren Bewußtſein ſich in mir allmählig ſeit dem Beginne meiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit mit wachſender Deutlichkeit entwickelt hat, zur Geſtaltung eines in der angegebenen Weiſe über die Gegenſätze und Einſeitigkeiten der bisherigen philoſophiſchen Standorte emporſteigenden Syſtemes [1]) anzuwenden, halte ich es

[1]) Die zur Ausbildung deſſelben bisher erſchienenen Schriften ſind: Logik oder allgemeine Denkformenlehre, Jena, 1827, Theorie des menſchlichen Erkenntnißvermögens und Metaphyſik, Gotha, 1ſt. Band, 1832, 2t. B. 1834, Lehrbuch der Pſychologie und der Logik, Jena, 1835, 2te verm. u. verb. Aufl., 1839, die Wiſſenſchaften der praktiſchen Philoſophie im Grundriſſe, 1ſte Abtheil. philoſophiſche Rechtslehre, Jena, 1837, 2te u. 3te Abth. philoſophiſche Sittenlehre

für angemeſſen, da durch ſie meine Auswahl, Darſtellung und Beurtheilung des in den Umkreis der vorliegenden Schilderung Aufgenommenen weſentlich beſtimmt worden iſt, an dieſer Stelle über ſie durch eine Andeutung des Zuſammenhanges meiner Lehrbegriffe eine nähere Rechenſchaft zu geben. Dieſe Andeutung wird ſich größtentheils auf die Grundzüge der Hauptwiſſenſchaften der theoretiſchen Philoſophie, nämlich der Erkenntnißtheorie und der Metaphyſik beſchränken, und hierauf nur in einer allgemeinſten Ueberſicht die hieraus ſich ergebenden Reſultate für die Hauptwiſſenſchaften der praktiſchen Philoſophie kenntlich machen (vergl. oben 1ſt. Band, Einleit. §. 10.). Hierbei werde ich vornehmlich die zweite Bearbeitung meines Syſtems der Metaphyſik zum Grunde legen, weil ſie die am meiſten gereifte Geſtalt meiner Behandlung der theoretiſchen Philoſophie enthält.

1). Erkenntnißtheoretiſche Grundlage der Metaphyſik.

774. Die Hauptfrage der Erkenntnißtheorie, auf deren Beantwortung alle hierher gehörige Unterſuchungen ſich beziehen, betrifft das zuverläſſige Kriterium, durch welches wir einerſeits im Kreiſe der Erfahrung das objectiv gültige Erkennen des an ſich Vorhandenen von der bloß ſubjectiven Auffaſſung der für unſere Wahrnehmungsweiſe hervortretenden Erſcheinungen, und andrerſeits im Gebiete der dynamiſchen Vernunftbetrachtung das Wiſſen von dem Meinen und dem gläubigen Fürwahrhalten zu unterſcheiden vermögen. Hiernach zerfällt jene Frage in zwei Probleme. Das eine umfaßt die Unterſuchung und Begründung der objectiven Gültigkeit, welche den weſentlichen Ausſprüchen des erfahrungsmäßigen Bewußtſeins zukommt. Das andere enthält die

---

und Religionslehre, Jena, 1837, Syſtem der Metaphyſik, 2te Bearbeitung, Jena, 1842.

Nachweiſung, wie gemäß dem allgemeinen Gange der Entfaltung des geiſtigen Lebens in den menſchlichen Individuen das rationale Erkennen, und zwar nicht bloß das mathematiſche, ſondern insbeſondere auch das dynamiſche aus dem empiriſchen hervorgeht, und in der ihm eigenthümlichen Geſetzmäßigkeit ſich entwickelnd den Charakter der zweifelloſen Gewißheit erlangt.

a. Die objective Gültigkeit der weſentlichen Ausſprüche des erfahrungsmäßigen Bewußtſeins.

775. Das Charakteriſtiſche der empiriſchen Erkenntniß iſt überhaupt durch folgende Puncte determinirt. Erſtens erlangt ſie lediglich auf dem Weg unſerer denkenden, durch den Gebrauch unſerer Thatkraft weſentlich bedingten und unterſtützten Wahrnehmung und Beobachtung ein auf die Grenzen der letzteren beſchränktes Wiſſen. Zweitens gehört ihr bloß die Form der thatſächlichen Gewißheit an. Drittens tragen daher die von ihr gewonnenen kategoriſchen und hypothetiſchen Regeln immer nur den Charakter einer relativen, nie der abſoluten, Allgemeinheit, und die von ihr erkannte Nothwendigkeit der Regeln, wie der Fälle iſt gleichfalls immer nur eine relative, bloß ſo weit geltende, als die Beobachtung und das factiſche Daſein der Bedingungen ſich erſtreckt. Die Thatſachen unſeres erfahrungsmäßigen Bewußtſeins insgeſammt haben zu ihrem Fundamente dieſe empiriſche Grunderkenntniß: daß eine Vielheit von Einzelweſen exiſtirt, zu denen Jeder von uns ſelbſt gehört, welchen einerſeits die Aeußerlichkeit als räumliche Beſtimmtheit, das Aeußerliche der Körperlichkeit, andererſeits hiermit zur Einheit verbunden die Innerlichkeit als Fähigkeit des in der dynamiſchen Gemeinſchaft der Individuen hervortretenden Wirkens und Leidens angehört. Es bietet ſich nun für die hiermit beginnende philoſophiſche Erwägung die Frage dar, ob der bezeichneten Grunderkenntniß eine bloß ſubjective, oder

eine wirklich objective Bedeutung, die Uebereinſtimmung der Wahrnehmung und Vorſtellung mit dem Wahrgenommenen und Vorgeſtellten, alſo die Wahrheit zukommt. Mit der Ergreifung dieſer Frage und folglich des in ihr enthaltenen transcendentalen, das heißt hier, über den Geſichtskreis des gemeinen Verſtandes hinausgehenden Zweifels erhebt ſich die Betrachtung als nunmehr philoſophiſche und zwar näher beſtimmt als erkenntnißtheoretiſche über den Geſichtskreis des unkritiſchen Realismus der populären Vorſtellungsweiſe, welcher bloß die Unerläßlichkeit bekundet, der für die Sinneswahrnehmung ſich darſtellenden Körperwelt die Realität zuzuſchreiben und die regelmäßige Wahrnehmung für eine Quelle wahrer Erkenntniſſe zu halten, ohne daß er über die Begründung und Bedeutung dieſer intellectuellen Nothwendigkeit ſich Rechenſchaft zu geben vermag. Erklärt die Betrachtung jenen transcendentalen Zweifel für unauflösbar, ſo wird ſie zum Skepticismus. Beantwortet ſie dagegen die Frage auf eine Weiſe, nach welcher die Körperwelt für eine bloße, durch die Einrichtung unſres Erkenntnißvermögens bedingte Erſcheinung eines ausdehnungsloſen, in ſeiner Beſchaffenheit entweder ſchlechthin unerkennbaren, oder dogmatiſch mehr oder weniger zu erkennenden an ſich Seienden ausgegeben wird, ſo zeigt ſie ſich überhaupt als Idealismus, welcher unter verſchiedenen Modificationen auftreten kann und in der Geſchichte der Philoſophie zum Vorſchein gekommen iſt.

776. Die richtige Auflöſung des in Rede ſtehenden Problemes und hiermit die Ueberwindung der auf daſſelbe ſich beziehenden ſkeptiſchen und idealiſtiſchen Anſichten erfolgt dadurch, daß auf dem Wege einer zureichenden pſychologiſchen Beobachtung die vollſtändige, bis dahin noch von allen philoſophiſchen Parteien verkannte Eigenthümlichkeit und Geſetzmäßigkeit der ſinnlich-intellectuellen Thätigkeiten nachgewieſen wird, auf denen unſere natürlich nothwendige Ueber-

zeugung von der für unſere bewußtvolle oder denkende Wahrnehmung hervortretenden Einheit oder weſentlichen Vereinigung der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit an den Einzelweſen, und hiermit von der Realität der Körperwelt beruht. Bei dieſer Unterſuchung müſſen zwei Hauptreihen von Wahrnehmungsweiſen, welche in der Wirklichkeit unſeres Lebens auf das innigſte verbunden und daher auch in dieſer ihrer Verbindung vollſtändig anzuerkennen ſind, nach ihrer Beſchaffenheit und nach ihrem Erfolge zunächſt unterſchieden werden. Auf der einen Seite ſtehen diejenigen, in denen wir vermöge einer unwillkürlichen Anregung unſerer Sinnesorgane zu einer Wahrnehmung uns bloß genöthigt finden. Auf der anderen ſtehen diejenigen, welche daraus entſpringen, daß wir mit ſelbſtbewußter Freiheit die in unſerer leiblichen Organiſation uns zu Gebote ſtehende wirkende Urſache, nämlich die Kraft unſerer willkürlich beweglichen Muskeln entweder zur Bewegung oder zur Ruhe unſerer Glieder beſtimmen. In den bloß unwillkürlichen Wahrnehmungen wird uns an und für ſich entweder nur der Zuſtand unſeres erregten Organes ſelbſt, oder eine durch die Einrichtung unſerer Organiſation bedingte Erſcheinung eines äußeren Gegenſtandes und Zuſtandes merklich. Indem wir auf dieſe Weiſe theils innere leibliche Lebenszuſtände, theils Erregungen des äußeren Gefühlsſinnes, des Geſchmacks- und des Geruchsſinnes empfinden, theils aber auch die dem Geſichtsſinn und dem Gehör eigenthümlichen Objecte auffaſſen, ſind wir nicht im Stande, innerhalb der eigentlichen Grenzen der bezeichneten Wahrnehmungen den Gegenſtand als den an ſich vorhandenen mit dem Gegenſtand als dem von uns wahrgenommenen zu vergleichen, um dadurch die Uebereinſtimmung des wahrgenommenen und des an ſich vorhandenen zu erkennen. Ja wir ſehen hier ſogar mit zureichender Klarheit ein, daß das Erſcheinende, zum Beiſpiel die Farbe, der Schall als modificirt durch die Weiſe, wie unſer Sinn eingerichtet iſt

und angeſprochen wird, ſo und nicht anders für uns ſich offenbart.

777. Dagegen bei dem abſichtlichen Gebrauch unſerer willkürlich beweglichen Glieder, mithin bei der Ausübung unſerer Thatkraft werden wir mit der gleichen unmittelbaren Gewißheit, mit welcher wir erkennen, daß wir wahrnehmen und vorſtellen, geiſtig fühlen oder Gemüthsempfindungen hegen und daß wir wollen, auch deſſen inne, daß wir mit Freiheit handelnd gerade diejenigen Zuſtände der Bewegung und der Ruhe in unſeren willkürlich beweglichen Gliedern hervorbringen, welche wir hervorzubringen beabſichtigen. An dieſem Innewerden findet ein Unterſchied und ein Zuſammenhang Statt zwiſchen der von uns gedachten, gewollten und ausgeführten willkürlichen Function der Bewegungsnerven, und der durch ſie erregten und herbeigeführten unwillkürlichen Function der Sinnesnerven, alſo zwiſchen der bedingenden freien Activität und der bedingten unfreien Paſſivität unſeres Lebenszuſtandes. Auf der einen Seite finden wir uns hierbei genöthigt, den durch unſere Thatkraft bewirkten Zuſtand entweder der Bewegung oder der Ruhe unſerer Muskeln in weſentlich paſſiver und unwillkürlicher Weiſe vermittelſt des Muskelſinnes zu empfinden und etwa auch vermittelſt des Geſichtsſinnes anzuſchauen. Auf der anderen Seite erkennen wir zugleich auch unmittelbar in unſerem Selbſtbewußtſein, daß wir ihn mit freier Selbſtthätigkeit als den Ausdruck unſeres Denkens und Wollens verwirklichen. Wir können daher nicht umhin, ſei es in einer abſichtlichen oder in einer unabſichtlichen und in einer mehr oder weniger klaren Reflexion ihn von ſeinen zwei Seiten aufzufaſſen, und den für die Sinneswahrnehmung ſich kundgebenden als den für ſie erſcheinenden mit dem von uns gewollten und abſichtlich bewirkten als mit der Aeußerung unſerer Thatkraft vergleichend einzuſehen, daß er uns, ſei er

zum Beiſpiel eine Bewegung unſerer Hand, gerade ſo erſcheint, in der gleichen Richtung und mit dem gleichen Maße der Geſchwindigkeit unſerem Muskelſinn und unſerem Auge ſich darſtellt, wie er an ſich als der Ausdruck unſeres Willens und unſerer Thatkraft in unſerem gegenwärtigen Lebensmomente vorhanden, wie er nach dem Ausſpruch unſeres Selbſtbewußtſeins ſo eben von uns beabſichtigt und mit Freiheit ausgeführt wird. Demnach iſt es bei dem Verſtändniß der Eigenthümlichkeit und Geſetzmäßigkeit des hier in Rede ſtehenden Zuſammenwirkens der Functionen unſeres Lebens, bei dem Verſtändniß der Uebereinſtimmung zwiſchen der Activität der freien Thatkraft und der Paſſivität der unfreien Sinneswahrnehmung in den Zuſtänden der willkürlichen Bewegung und Ruhe unſerer Muskeln nicht mehr möglich, und iſt es nur für eine entweder dieſe Geſetzmäßigkeit noch nicht erkennende vorläufige, oder ſie verkennende künſtlich unwahre Betrachtungsweiſe möglich, daran zu zweifeln, daß die genannten Zuſtände eben ſo ſehr an ſich vorhandene, wie für unſer Wahrnehmen erſcheinende ſind. Ihr Daſein und hierin die Realität unſerer eignen Körperlichkeit wird uns nicht minder auf geſetzmäßige und zweifelloſe Weiſe in unſerem Selbſtbewußtſein, in der Selbſtgewißheit unſeres eignen Lebens gewiß, wie es die Realität unſeres Handelns und Wollens, unſeres Gemüthes, Denkens und Wahrnehmens iſt. Der unmittelbare Ausſpruch des Selbſtbewußtſeins, welcher in der philoſophiſchen Reflexion den transcendentalen Zweifel an der Realität der Körperlichkeit zunächſt im Bezug auf unſere eigne Perſönlichkeit widerlegt, lautet: ich bin ebenſowohl ein handelndes, ein wirkendes, wie ein von außen her Einwirkungen empfangendes, wahrnehmendes, denkendes und gemüthsempfindendes Weſen, und folglich bin ich oder exiſtire ich als die Einheit eines leiblich, ſinnlich und geiſtig lebenden Individuums. Zu eng und damit ganz ungenügend wurde der unmittelbare Ausſpruch des Selbſtbewußtſeins über

unſer eignes Daſein in dem Carteſiſchen Satze gefaßt: „cogito, ergo sum (nämlich cogitans), ſo daß der Menſch ſeiner ſelbſt nur als eines geiſtig thätigen Einzelweſens, als eines Geiſtes unmittelbar ſich bewußt ſein ſollte. Die Annahme dieſes Satzes führte die Irrthümer des Dualismus und des Idealismus in der neueren Philoſophie herbei.

778. An der zweifelloſen Gewißheit, welche in unſerem Selbſtbewußtſein unſerem eignen willkürlichen Muskelgebrauche zukommt, nehmen in unſerem von dem Selbſtbewußtſein unzertrennlichen Bewußtſein der Außendinge alle Wahrnehmungserkenntniſſe Theil, die zunächſt auf der Ausübung unſerer Thatkraft beruhen. Hierzu gehört insbeſondere unſere Auffaſſung der vollſtändigen, in der dreifachen Dimenſion vorhandenen Ausgedehntheit und des gegenſeitigen Abſtandes der Dinge in jeder Dimenſion, dann der Begrenztheit des Ausgedehnten oder der im Umfang und im Umriß beſtehenden Geſtalt, ferner der Widerſtändlichkeit oder der relativen Undurchdringlichkeit, endlich der Cohäſionsform. Dieſe Eigenſchaften und alſo die weſentlichen Eigenthümlichkeiten der räumlichen Beſtimmtheit an den Einzelweſen geben ſich uns urſprünglich und unmittelbar nicht durch die Geſichtswahrnehmung, der zunächſt, unmittelbar oder an und für ſich bloß die Auffaſſung der Farbenunterſchiede und Lichtunterſchiede an den ſelbſtleuchtenden und den beleuchteten Flächen angehört[1]), ſondern durch die willkürliche Bewegung

[1]) Ueber die Eigenthümlichkeit des Geſichtsſinnes, welcher unmittelbar bloß als Lichtſinn und Farbenſinn thätig iſt, und mittelbar zufolge der Unterſtützungen, welche er durch die willkürliche Gliederbewegung, durch den Muskelſinn und nur durch den äußeren Gefühlsſinn erhält, die vollſtändige Manifeſtation der räumlichen Beſtimmtheit gewahrt, weshalb er auch ſo vielen optiſchen Täuſchungen unterworfen iſt, vergl. mein Lehrb. d. Pſychologie. 2te Aufl. S. 117—123.

unſerer Glieder kund. Sie offenbaren ſich uns nämlich dadurch, daß der Gegenſatz zwiſchen der ungehemmten und der vermöge eines Widerſtandes gehemmten Willkürlichkeit unſerer Bewegungen, ſo wie die Verſchiedenheit hinſichtlich der Weiſe, Richtung, Dauer und Schnelligkeit derſelben in der Selbſtgewißheit unſeres abſichtlichen Muskelngebrauches ſich ausſpricht. Auch unſere Wahrnehmung der Schwere oder des Gewichtes beruht zunächſt auf dem Innewerden unſerer Muskelanſtrengung, welche bei dem Tragen, Ziehen und Fortſtoßen der Körper in Anſpruch genommen wird. Alſo vermittelſt der Ausübung unſerer Thatkraft ſtellt ſich uns die Objectivität und räumliche Beſtimmtheit der mit unſerer Muskelthätigkeit in Wechſelwirkung ſtehenden Dinge in einer Gewißheit dar, welche von der Selbſtgewißheit unſeres Lebens untrennbar mit ihr den Charakter der geſetzmäßigen Gültigkeit, der völligen Ueberwindung des transcendentalen Zweifels theilt. So gewiß ich bin, lautet nunmehr der Ausſpruch des als Einheit des Selbſtbewußtſeins und des Bewußtſeins der Außendinge wirklichen menſchlichen Bewußtſeins, bewege ich mich als ein räumlich beſtimmtes, als ein ausgedehntes und geſtaltetes Einzelweſen im Raum, exiſtire ich daher im Raum und in der Zeit, und übe und erleide ich Einwirkungen in einer räumlichen, zeitlichen und dynamiſchen Verbindung mit anderen eben ſo räumlich und zeitlich beſtimmten Einzelweſen.

779. Hiernach ergibt ſich für die Entfaltung der menſchlichen Intelligenz als die Wurzel und Baſis der natürlich nothwendigen, intellectuell geſetzmäßigen und objectiv gültigen Gewißheit, welche wir von der Realität der räumlichen und zeitlichen Beſtimmtheit der Einzelweſen beſitzen, die Ausübung und das Selbſtbewußtſein unſerer Thatkraft in der organiſchen Vereinigung derſelben mit den Functionen der unwillkürlichen Sinneswahrnehmung. Aus der gleichen Wur-

zel ſtammt aber auch unſere Anerkennung der von der Aeußerlichkeit nicht zu trennenden, mit ihr zur Einheit der Realität und Weſenheit der Dinge verknüpften Innerlichkeit derſelben, ihrer Qualität in dem vollſtändigen Sinne dieſes Wortes, das heißt, ihrer Fähigkeit, tranſitiv und intranſitiv zu wirken und zu leiden, nebſt der in ihrem Wirken und in ihrem Leiden ſich ausſprechenden Urſachlichkeit. Innerhalb der Sphäre ſeines eignen Handelns wird der Menſch bei der Entwicklung ſeines Freiheitsgebrauches deſſen ſich bewußt, daß er die Fähigkeit beſitzt, ſeinem Denken und Wollen gemäß die in ſeinem leiblichen Organismus ihm zu Gebote ſtehende wirkende Urſache — die Kraft der willkürlich beweglichen Muskeln — zu allen denjenigen Wirkungen zu beſtimmen, deren Ausübung innerhalb der Schranken ſeiner leiblichen, ſinnlichen und geiſtigen Organiſation ihm verſtattet iſt. Der leitende Gedanke erweiſt ſich ihm hierbei in einem doppelten beſtimmenden Verhältniſſe zu der an ſeiner Leiblichkeit vorhandenen beſtimmbaren Muskelthätigkeit. Theils ſtellt der Gedanke das entweder um ſeiner ſelbſt willen, oder als Mittel zur Erreichung und Bewerkſtelligung eines Anderen für werthvoll und wünſchenswerth Gehaltene dar, und ſchreibt als Endurſache, als Zweck der wirkenden Urſache vor, warum etwas ausgeführt werden ſoll. Theils enthält er die Anſchauung und das Verſtändniß des Gegenſtandes, welcher hervorgebracht werden ſoll, und der Art und Weiſe der Bewerkſtelligung deſſelben. Hiermit zeichnet er als formale Urſache, als Norm des Wirkens und Bildens der wirkenden Urſache vor, was und wie etwas bewirkt werden ſoll. Demzufolge wird der Perſon zunächſt in dem Bewußtſein ihrer eignen Lebensſphäre die Bedeutung und Wahrheit der natürlichen Cauſalität, das heißt, des Unterſchiedes und des Zuſammenhanges der Endurſache, der formalen, der wirkenden und der materialen Urſache mit intellectueller Nothwendigkeit und mit der zweifelloſen Selbſtgewißheit des eignen

Wirkens und Leidens offenbar. Dem gemäß erkennt ſich auch das Ich in ſeinem natürlichen Bewußtſein nach ſeiner Wirklichkeit und Wahrheit, und zwar nicht als eine abſtracte Form, eben ſo wenig als einen reinen Geiſt, noch weniger als einen bloß leiblichen Organismus, ſondern als Einheit von weſentlichen Eigenſchaften der menſchlichen Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, als das ſelbſtbewußte, leiblich, ſinnlich und geiſtig lebende Einzelweſen, deſſen Daſein zunächſt durch das leibliche Leben bedingt und in deſſen Weſenheit das leibliche dem ſinnlichen, das ſinnliche dem geiſtigen als dienende Bedingung untergeordnet iſt, indem in ſeinem freien Handeln, in dem vollſtändigen Ausdrucke ſeiner Perſönlichkeit, der ſelbſtbewußte Gedanke in der doppelten Beziehung des Zweckes und der Wirkungsnorm über die an ſeiner Leiblichkeit ihm zu Gebote ſtehende wirkende Urſache herrſcht. Hierin iſt auch dies enthalten, daß das Ich ſogleich mit der Entfaltung ſeines Bewußtſeins an ſeiner eignen Aeußerlichkeit den Ausdruck, die Manifeſtation ſeiner Innerlichkeit verſtehen lernt.

780. In dem angegebenen Verſtändniß iſt der Schlüſſel zu der Anerkennung der Cauſalität und der urſachlichen Verhältniſſe innerhalb des ganzen Bezirkes unſerer Erfahrung gegeben. Denn zuvörderſt lernt demzufolge Jeder nach hypothetiſchen Regeln, welche er gemäß der logiſchen Form des Denkens bildet und anwendet, auch an den andern Menſchen das abſichtliche Handeln und die Geſammtheit der ſinnlich-intellectuellen Lebenszuſtände vermittelſt der Erſcheinungen der menſchlichen Geſtalt und der menſchlichen Gliederbewegungen verſtehend auffaſſen, dieſer Erſcheinungen, die das Einzige ſind, was dem Menſchen an dem Menſchen „unmittelbar" ſich darſtellen kann. Hierin wird dann insbeſondere die Wahrheit ſichtbar, daß das Aeußere keine andere Bedeutung hat, als dieſe, die Werkſtätte, das Werkzeug und

die Manifeſtation des Innern zu ſein. Dergeſtalt wird uns in unſerem Erfahrungskreiſe die menſchliche Cauſalität, die ſinnlich-geiſtige Fähigkeit und Weiſe zu wirken und zu leiden, bekannt und gewiß, ſie wird uns an den ſinnenfälligen Ankündigungen nach Regeln erkennbar. Sobald aber das dynamiſche Wiſſen auf dieſe Weiſe und mit dieſem Inhalt in der ſich entwickelnden Intelligenz der Individuen hervorzutreten begonnen, verbreitet es ſich in ihr mit intellectueller Nothwendigkeit und mit Sicherheit bei ihrem fortſchreitenden Entwicklungsgang auch über die dem Menſchenweſen untergeordneten Stufen des Daſeins. Die Eigenthümlichkeit des Leidens und des Wirkens nebſt deſſen Beſtimmtſein durch die Zwecke und Wirkungsnormen auf den untergeordneten Stufen wird uns nothwendiger Weiſe durch die Aufſchlüſſe verſtändlich, welche unſere Erkenntniß der im menſchlichen Leben und Handeln ſich ausſprechenden Urſachlichkeit uns verſchafft. Wir werden hierdurch in den Stand geſetzt, bei der Fortbildung unſerer Erfahrungskenntniſſe zunächſt das Eigenthümliche des thieriſchen Handelns und Leidens zu verſtehen, indem wir die Einſicht gewinnen, daß das animaliſche Leben die Charaktere der Leiblichkeit und der Sinnlichkeit mit dem menſchlichen theilend von dieſem durch den Mangel an Selbſtbewußtſein und an Freiheit, und mithin an allen den Geiſt oder die Intelligenz charakteriſirenden Beſtimmungen ſich unterſcheidet. Nicht weniger erfaſſen wir ferner auch die Eigenthümlichkeit der dem Pflanzenleben zukommenden Cauſalität, ſobald uns die Erfahrung lehrt, daß dieſes Leben durch den Mangel an Senſibilität und an ſinnlicher Willkür von dem thieriſchen unterſchieden die weſentlichen Charaktere des Organismus und der Vegetationsthätigkeit mit dem thieriſchen und mit dem menſchlichen gemein hat. Desgleichen geht mit Unerläßlichkeit unter der Anleitung der hinſichtlich der genannten Kreiſe von uns gewonnenen Cauſalbegriffe die Erweiterung und Vervollſtändigung unſerer

Erfahrungserkenntniß der Urſachlichkeit im Bezug auf die übrigen unſerer Beobachtung unterliegenden Sphären der Einzelweſen hervor. In den nachgewieſenen empiriſchen Grunderkenntniſſen der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit an den Einzelweſen concentriren ſich alle für die menſchliche Intelligenz hienieden weſentlichen Thatſachen der Erfahrung. Mit dem von uns gewonnenen Aufſchluß über den pſychologiſchen Grund und Urſprung derſelben iſt ihre Wahrheit und objective Gültigkeit für die philoſophiſche Erwägung gegen den transcendentalen Zweifel ſicher geſtellt und zu dem gleichen Grad der Gewißheit erhoben, welcher der Anerkennung unſerer eignen in unſerem Selbſtbewußtſein ſich ausſprechenden Lebenszuſtände angehört.

b. Das Hervortreten der rationalen Erkenntnißſphäre aus der empiriſchen.

781. Die rationale Erkenntniß, welche zufolge der Natur ſowohl unſeres Erkennens, als des Erkennbaren in einem weſentlichen Unterſchiede von der Erfahrungserkenntniß und in einem eben ſo weſentlichen Zuſammenhange mit derſelben ſich entfaltet, und welche die Vervollſtändigung und Ergänzung der empiriſchen zur Einheit des menſchlichen bewußtvollen Innewerdens der Wirklichkeit enthält, iſt im Allgemeinen dadurch charakteriſirt, daß ſie in der unerläßlichen Beziehung auf das erfahrungsmäßig erfaßte Individuelle, Beſondere, relativ Nothwendige und thatſächlich Gewiſſe das rein Einzelne, das ſchlechthin Allgemeine, überall Gültige und Nothwendige und apodiktiſch Gewiſſe zu unſerer Anerkennung bringt. Nur in der Beziehung auf das Individuelle und Beſondere und auf die ganze Reihe der zu dieſer untergeordneten Seite der Wirklichkeit gehörigen Beſtimmungen hat das rein Einzelne und ſchlechthin Allgemeine nebſt den anderen zu dieſer übergeordneten Seite der Wirklichkeit gehörigen Charakteren ſeine ideal-reale Bedeutung

und Wahrheit. Für den geſetzmäßigen Entwicklungsgang der menſchlichen Intelligenz erweiſt ſich die Erfahrungserkenntniß in ihrem Verhältniſſe zu der rationalen als die bedingende und vermittelnde, die letztere alſo als die bedingte und vermittelte. Das Erkennen gelangt in den menſchlichen Individuen, wie jede andere Richtung der menſchlichen Lebensthätigkeit aus urſprünglichen Anlagen, und zwar vermöge der bewußtvollen, oder was daſſelbe ſagt, der denkenden Aneignung und Bearbeitung des durch die Functionen der willkürlichen Bewegung und der Sinneswahrnehmung gewonnenen Vorſtellungsſtoffes allmählig zu ſeiner Entfaltung. Sein urſprünglicher Entfaltungsgang iſt hierbei der regreſſive, welcher von dem vermittelnden Wahrnehmen und Durchdenken des Individuellen, Beſonderen, Mannigfaltigen, Wechſelnden und Begründeten zu dem vermittelten Innewerden und Verſtändniſſe des Univerſellen, Identiſchen, Beharrlichen und Begründenden emporſteigt. Nachdem der regreſſive Gang — mehr oder weniger mit Klarheit und Ungetrübtheit, mit Angemeſſenheit und Vollſtändigkeit der Erkenntniß — zurückgelegt iſt, nachdem dergeſtalt Begriffe des ſchlechthin Allgemeinen und Nothwendigen, des abſoluten Ganzen und der letzten Gründe in unſerem Bewußtſein gebildet worden, ſo ſind wir auch im Stande, progreſſiv aus der begriffenen Eigenthümlichkeit des Uebergeordneten und Begründenden die des Untergeordneten und Begründeten abzuleiten und zu verſtehen, und in dieſem Sinn relativ a priori etwas zu erkennen. Dagegen widerſpricht die Meinung, daß in unſerem Geiſt irgend eine Erkenntniß ihrem ausgebildeten Inhalte nach, zum Beiſpiel der Begriff des vollkommenen Weſens oder die abſtracte Vorſtellung mathematiſcher Beſtimmungen, durchaus unabhängig von der Erfahrung und in dieſem Sinn ſchlechthin a priori vorhanden ſei, der Natur und der Geneſis des menſchlichen Bewußtſeins.

782. Für die rationale Erkenntniß ergibt ſich zunächſt hinſichtlich des Gebietes der Erfahrung eine Aufgabe, deren Löſung darin ihre eigentliche Bedeutung und Anwendung findet, daß ſie zur Vervollkommnung und wiſſenſchaftlichen Durchbildung der Wahrnehmungserkenntniſſe und zur gehörigen Ausführung mechaniſcher Kunſtleiſtungen dient. Sie beſteht darin, die abſtracten Methoden für die Meſſung und Berechnung aller unter die Realform der meßbaren Größe fallenden Dinge, Kräfte, Veränderungen und Verhältniſſe auf dem Weg eines folgerichtigen Nachdenkens in unſerem Bewußtſein zu entwickeln. Dieſe Methoden gehören aus dem Grunde zum Gebiete der rationalen Wiſſenſchaft, weil ſie durch ein zwar auf die unerläßliche Vorausſetzung bedingender empiriſcher Erkenntniſſe geſtütztes, aber in der Verfolgung ſeines Ganges von beſonderen Wahrnehmungen und Beobachtungen unabhängiges Denken gefunden und in Urtheilen ausgeſprochen werden, deren Auffaſſung von dem Bewußtſein ihrer intellectuellen ſtrengen Nothwendigkeit und apodiktiſchen Gültigkeit begleitet iſt. Jedoch findet zwiſchen der mathematiſch-rationalen und zwiſchen der dynamiſch-rationalen Erkenntnißweiſe ein ſehr wichtiger und durchgreifender Unterſchied Statt. Denn der Inhalt der reinen Mathematik befaßt unmittelbar nicht das Sein und die Verhältniſſe der wirklichen Dinge, auf welche er ſich nur mittelbar bezieht, ſondern Verhältniſſe zwiſchen unſeren abſtracten Vorſtellungen unterhalb der Sphäre des Begriffes der Quantität, und er beſitzt nur darin ſeinen wahren Zweck und Erkenntnißwerth, daß er gewiſſe unentbehrliche Bedingungen und Hülfsmittel zur Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften und der Künſte darbietet. Dagegen hat es die dynamiſch rationale Betrachtung und Forſchung, deren wiſſenſchaftliche Geſtaltung das Problem der Philoſophie ausmacht, unmittelbar mit der concreten Wirklichkeit in dem höchſten Sinne dieſes Wortes zu thun, indem ihren Mittel-

punct die apodiktiſche Erkenntniß des Ewigen und Allumfaſſenden an dem Cauſalzuſammenhange der Weltordnung bildet.

783. Bei dem angegebenen Unterſchiede liegt das beiden bezeichneten Sphären Gemeinſame der rationalen Erkenntniß darin, daß ſich in beiden die Eigenthümlichkeit und Macht unſerer univerſellen Erkenntnißbegriffe, unſer vernünftiges Weſenverſtändniß bekundet, dem zufolge wir das Ueberallgültige und nicht anders ſein Könnende des Gedachten in ſolchen Vorſtellungen auffaſſen, welche von dem Bewußtſein ihrer ausnahmeloſen Nothwendigkeit begleitet werden. In der mathematiſchen Sphäre aber bezieht ſich dieſes Verſtändniß ausſchließlich auf die eine, abſtract hervorgehobene Seite des Weſens der Dinge, auf ihre Aeußerlichkeit, auf ihre räumliche und zeitliche Beſtimmtheit, und auf die Meßbarkeit der im Raum und in der Zeit als abgemeſſen ſich darſtellenden extenſiven und intenſiven Größen. Hier ſpricht es ſich auch in den eigenthümlichen Grenzen der mathematiſchen Betrachtung, ſo lange es nicht durch die Philoſophie erleuchtet und zu einer höheren Selbſtverſtändigung erhoben wird, lediglich als eine ſubjective intellectuelle Nothwendigkeit theils von anſchaulichen Vorſtellungen des Aeußerlichen, theils von Beurtheilungen der Maßverhältniſſe in uns aus, und enthält bloß die in unſerem Bewußtſein unerläßliche Grundlage für die Ausbildung der unmittelbar nur ſubjectiv formalen, nur eine Combination unſerer Vorſtellungen in ſich faſſenden Weiſen unſerer Maßbeſtimmung abſtracter Größen [1]). Hingegen in der dynamiſchen Sphäre umfaßt es die concrete Einheit der Innerlichkeit und der

---

[1]) Ueber die in unſerem Denken erfolgende Geneſis der Methoden dieſer Maßbeſtimmung der Größen iſt zu vergleichen mein „Syſtem der Metaphyſik", 2te Bearb. §. 41—49.

Aeußerlichkeit, die geſammte Weſenheit und Wirkſamkeit der Dinge in ihrem allgemeinen Zuſammenhange, nach den wandelloſen Beſtimmungen des Weltalls unterhalb der allbeſtimmenden Einheit des Urweſens, und ſpricht ſich bei ſeiner wiſſenſchaftlichen Durchbildung und Verdeutlichung als das objectiv gültige Innewerden der abſoluten Ordnung der Wirklichkeit aus. Dieſes vernünftige Weſenverſtändniß nun (die Aeußerung unſerer Vernunft, inſofern ſie als der organiſche Mittelpunct unſerer Intelligenz von dem Verſtand im engeren Sinne, von dem empiriſchen Verſtand unterſchieden wird) entwickelt ſich in folgender Weiſe in unſerer vernünftigen Durchdringung des durch die Wahrnehmung von uns ergriffenen Erkenntnißſtoffes.

784. Während wir beobachtend und unſere empiriſchen Begriffe und Urtheile bildend und anwendend mit Hülfe der empiriſchen Induction das Eigenthümliche der in unſeren Wahrnehmungskreis eintretenden Individuen und ihrer Gattungen und Arten unter der Form der thatſächlichen Gewißheit in unſer Bewußtſein aufnehmen, ſo macht ſich hierbei dieſes als etwas für uns ſchlechthin Unerläßliches und in dem Weſen unſerer Perſönlichkeit Begründetes geltend, — weil wir die mit ſelbſtbewußter Freiheit handelnden und demzufolge die Charaktere und Verhältniſſe der natürlichen Cauſalität ebenſowohl verſtehenden als ausübenden Einzelweſen ſind — daß wir an der Unmittelbarkeit der angeſchauten Geſtalten und Bewegungen den Ausdruck der unter Zwecken und Wirkungsnormen ſtehenden Fähigkeit des Wirkens und des Leidens und der Beziehung der Wechſelwirkungen erkennen. Indem wir alſo zunächſt nur durch Beobachtung kennen lernen, welche individuelle Beſchaffenheiten und welche beſondere ſpecifiſche Eigenthümlichkeiten den verſchiedenen Einzelweſen zukommen, iſt es hierbei für unſere, bereits bis zur Ausübung ihrer Thatkraft entfaltete und zur Anerken-

nung der Realität des Körperlichen gelangte Intelligenz weſentlich und nothwendig, daß wir jede uns erſcheinende Veränderung aus den Gründen und Bedingungen der natürlichen Urſachlichkeit überhaupt erklären, und daß wir jedes Einzelweſen überhaupt als eine Einheit von Eigenſchaften der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit anerkennen. Dieſe Nothwendigkeit iſt keineswegs, wie Kant behauptete, eine bloß ſubjective, in der Subjectivität ſchlechthin a priori vorhandener Anſchauungsformen und Denkformen unſeres Erkenntnißvermögens begründete. Vielmehr ergibt ſich, daß ſie die Wahrheit eines objectiv gültigen Weſenverſtändniſſes in ſich trägt, auf dem bereits in unſerer vorangegangenen Unterſuchung feſtgeſtellten Standpunct der unſere Anerkennung der Außendinge in ſich ſchließenden Selbſtgewißheit unſeres Lebens. Auf dieſem Standpuncte wird nämlich einleuchtend: die menſchliche Perſönlichkeit iſt die Einheit der drei zunächſt erfahrungsmäßig ſich kundgebenden Hauptſtufen des Individuallebens. Die organiſirte Körperlichkeit oder die Leiblichkeit iſt in ihr die untergeordnete Baſis und dienende Bedingung der Senſibilität, der Fähigkeit des ſinnlichen Wahrnehmens und Vorſtellens und der ſinnlich willkürlichen Bewegung, und die Sinnlichkeit iſt in ihr die Baſis und dienende Bedingung der Intelligenz, der Fähigkeit des bewußtvollen oder denkenden Erkennens und Empfindens und des freien Wollens und Handelns. In dieſer Einheit der menſchlichen Perſönlichkeit gefaßt zeigt ſich unſer Erkennen nicht bloß aus demjenigen Geſichtspunct, aus welchem es dem erkennbaren Sein gegenübergeſtellt werden und im Sinne des transcendentalen Zweifels die Frage aufgeworfen werden kann, ob und inwieweit es dieſem Sein entſpricht. Sondern es erweiſt ſich auch als eine weſentliche Seite des Seins ſelbſt, weil das Sein der Menſchheit eben ſo weſentlich ein erkennendes, wie ein gemüthsempfindendes, wollendes und handelndes iſt, und es erweiſt ſich ferner als das bewußt-

volle Innewerden deſſen, was der Menſch in der Wechſelwirkung mit den Weſen ſeines Gleichen und mit den untergeordneten Dingen wirkend und leidend erfährt, und was er überhaupt als leiblich-ſinnlich-geiſtiges Einzelweſen iſt und erlebt. Zufolge dieſer wahren Natur und Bedeutung unſeres Erkennens offenbart ſich uns in dem Bezirk unſerer Erfahrung nicht weniger dasjenige, worauf die reine Einzelheit jedes Einzelweſens überhaupt, in ihrem Unterſchiede von der Individualität des Individuellen, als dasjenige, worauf die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenartigkeit der Individuen beruht, offenbart ſich uns nicht weniger das Gemeinſchaftliche, Weſentliche und Nothwendige, als das Beſondere, Außerweſentliche und Zufällige an den wahrgenommenen Dingen.

785. Demnach wird unſerem vernünftigen Weſenverſtändniß in ſeinem Hervorgehen aus dem Erfahrungskreiſe zuvörderſt dies mit objectiver Gültigkeit und mit apodiktiſcher Gewißheit einleuchtend: kein Einzelweſen kann ein Einzelweſen ſein und folglich in einer Vielheit beſchränkter Dinge vorhanden ſein, ohne auf der einen Seite neben anderen in beſtimmten Grenzen hervorzutreten, mithin die räumliche Determination zu beſitzen, auf der anderen Seite als eine Fähigkeit des Wirkens und des Leidens in verſchiedenen Richtungen derſelben zu exiſtiren, folglich ſowohl qualitativ als zeitlich determinirt zu ſein. Hiervon unzertrennlich iſt ferner die Vernunfterkenntniß, daß an dem Einzelweſen die Geſtalt nebſt den Weiſen ihrer Bewegung nie und nirgends etwas Selbſtändiges und für ſich allein Bedeutſames, ſondern daß ſie überall nur das Werkzeug und die Werkſtätte, und regelmäßig der Ausdruck der Eigenthümlichkeiten der Innerlichkeit ſein kann, während umgekehrt die Innerlichkeit nicht iſolirt, ſondern in ihrer Einheit mit der Aeußerlichkeit das Weſen des Einzelweſens aus-

macht. Der Gültigkeit dieſer Wahrheit, nach welcher an dem Aeußerlichen das Innerliche mit realer Nothwendigkeit zu ſeiner Aeußerung gelangt und mit intellectueller Nothwendigkeit für uns ſich kundgibt, ſchließt ſich das in der Entwicklung ihres Inhaltes hervortretende Vernunftverſtändniß der Bedeutung des unmittelbaren Ideal-Realgrundes für jede Veränderung an. Dieſer Grund iſt in den Worten ausgedrückt: Alles, was regelmäßig geſchieht, wird durch eine an einem beſtimmten Körperſtoffe wirkende, mithin räumlich und zeitlich determinirte, unter den angemeſſenen Bedingungen thätige, von einer Wirkungsnorm einem Zwecke gemäß geleitete Kraft hervorgebracht. Von den vier Seiten der Urſachlichkeit, deren Unterſchied und Zuſammenhang dieſen Grund conſtituirt, ſind je zwei zu einer Hauptſeite verknüpft, deren eine, die Endurſache in ihrer Verbindung mit der formalen Urſache als die „ideale", die andere hingegen, die wirkende Urſache in ihrer Verbindung mit der materialen als die im engeren Sinne „phyſiſche" oder „reale" Cauſalität bezeichnet werden kann. Auf der Herrſchaft der idealen Urſachlichkeit über die phyſiſche beruht die Ordnung und wahre Eigenthümlichkeit des in Rede ſtehenden Grundes.

786. Mit der Entfaltung der angegebenen, den Charakter der ſtrengen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit an ſich tragenden Erkenntniſſe beginnt die theoretiſche Vernunftthätigkeit im menſchlichen Bewußtſein ſich zu entwickeln und in ihrer apodiktiſchen Gewißheit über die thatſächliche Gewißheit emporzuſteigen. Zwiſchen dieſen Anfängen des rationalen und den Thatſachen des empiriſchen Erkennens zeigt ſich ein ſolcher Zuſammenhang, daß dem entſprechend, wie ein jedes wahrnehmbare Einzelweſen die ſchlechthin univerſellen Eigenſchaften, die ihm als einem Einzelweſen überhaupt und die ihm in ſeiner kosmiſchen Gattung zukommen,

mit den beſonderen ſeiner empiriſchen Gattung und ſeiner Individualität in ſich vereinigt, ſo auch eine jede empiriſche Erkenntniß in ihrem vollſtändigen Inhalte die bezeichneten rationalen Elemente einſchließt, daß ſie in untrennbarer Verknüpfung mit demjenigen, was bloß die thatſächliche Gewißheit des Wahrgenommenen beſitzt, etwas in ihrem innerſten Kern enthält, was nicht anders ſein und nicht anders gedacht werden kann. Nachdem dergeſtalt das erſte Hervorgehen des rationalen Wiſſens aus dem empiriſchen dargethan worden, überläßt die Erkenntnißlehre die weitere Verfolgung der dynamiſchen Vernunftthätigkeit den Unterſuchungen der Metaphyſik.

2). Metaphyſik.

a. Analytiſcher Theil.

787. Eingeleitet durch die in ihrer Geneſis und in der Wahrheit ihres Inhaltes von uns nachgewieſenen vernünftigen Erkenntnißkategorieen, welche die Realität und Cauſalität der Einzelweſen betreffen, entfalten ſich im Bereich unſerer dynamiſchen Vernunfterkenntniß die beiden Hauptbegriffe derſelben, von denen jeder für unſer entwickeltes Verſtändniß den andern auf eine ihm eigenthümliche Art in ſich einſchließt, während bei dem Werden des Verſtändniſſes der eine der nothwendig vorausgehende und vermittelnde, der andere der nothwendig nachfolgende und vermittelte iſt. Jener iſt der Begriff der abſoluten Vielheit der Dinge, welche vorzugsweiſe von der Seite ihrer Totalität erfaßt als das Weltganze, dagegen vorzugsweiſe von der Seite ihrer Urſachlichkeit erwogen als die Natur gedacht wird. Dieſer iſt der Begriff des urgründlich allumfaſſenden und allbeſtimmenden Urweſens. Die Enthüllung und Verdeutlichung dieſes regreſſiven Ganges unſeres vernünftigen Bewußtſeins muß ſich nicht weniger, wie die auf ſie folgende ſynthetiſche Dar-

ſtellung der metaphyſiſchen Wahrheiten, insbeſondere von der Täuſchung frei erhalten, welche aus der Verwirrung und Verwechslung der rationalen Erkenntnißbegriffe und der gleichnamigen logiſchen Formbeſtimmungen entſpringt, und daher den Unterſchied von beiden durchgängig im Auge behalten (vergl. oben §. 657. 686. 687. 759—765.).

788. Die Einzelheit des realen Einzelweſens — nach ihrem Unterſchiede ſowohl von der ganz unbeſtimmten logiſch-formalen Kategorie der Einzelheit des vorgeſtellten Gegenſtandes, wie von der näher beſtimmten mathematiſch-formalen Abſtraction des geometriſchen Körpers — erweiſt ſich zufolge der in ihr enthaltenen Verknüpfung der Eigenſchaften der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit als die Einzelheit des phyſiſchen Körpers. Dieſe Kategorie drückt zwar auch noch eine bloße Abſtraction aus. Es gibt keine Gattung der phyſiſchen Körper überhaupt, ſondern die Gattungen der Einzelweſen exiſtiren nur auf beſtimmten Stufen des Daſeins unter den näheren Determinationen, welche ihnen durch ihre ideal feſtgeſetzte Stellung in der Ordnung der Dinge angewieſen ſind. Aber die bezeichnete Abſtraction hat einen unmittelbaren Erkenntnißwerth, weil zuvor in unſerem ſondernden und abſtrahirenden Denken die allen Gattungen gemeinſchaftliche und inſofern ſchlechthin reale Grundlage der phyſiſchen Körperlichkeit hervorgehoben ſein muß, ehe wir in der zum concreten Denken zurückkehrenden Erwägung die wahre Eigenthümlichkeit der kosmiſchen Gattungen mit Deutlichkeit aufzufaſſen vermögen. Jedes Einzelweſen exiſtirt als phyſiſcher Körper in den Schranken des Raumes und der Zeit, iſt ein in qualitativer, wie in quantitativer Hinſicht begrenztes Individuum, hat ein endliches, wenn gleich die unwandelbaren Charaktere des reinen Körperweſens an ſich tragendes und bei allem Wandel des Individuellen immer mit gleicher Nothwendigkeit an dem Kör-

perſtoffe hervortretendes Weſen und ein vergängliches Daſein. An dieſem Weſen und Daſein macht ſich unerläßlich das dynamiſche Verhältniß der in der Vielheit der Einzelweſen Statt findenden Wechſelwirkung und Wechſelbedingung geltend. Die Einzelweſen können, inſoweit ſie phyſiſche Körper ſind, bei ihrem Entſtehen nur aus einander hervorgehen und bei ihrem Vergehen nur in einander übergehen, und jedes kann ſeine Exiſtenz lediglich innerhalb eines Kreiſes der ihm zufolge ſeiner Gattungseigenthümlichkeit zukommenden Fähigkeit des Wirkens auf andere und des Erleidens der Einwirkung von Seiten anderer behaupten. So bedingen ſie ſich gegenſeitig in ihrem Werden und in ihrem veränderlichen Beſtehen, in allen ihren activen und paſſiven Zuſtänden.

789. Die Ordnung dieſes inneren und äußeren Zuſammenhanges, des Daſeins, Werdens und Geſchehens, welche die aus einander entſtehenden und in einander vergehenden phyſiſchen Körper umfaßt, iſt eine ewige Wahrheit, deren Anerkennung für unſere Vernunftbetrachtung, wann ſie bis zu dem Punct ihres Verſtändniſſes ſich entwickelt hat, durch zwei dynamiſche Axiome geſtützt wird. Das eine beſagt poſitiv: nur aus dem Wirklichen kann Wirkliches entſtehen, oder negativ nach der ſchon in der vor-Sokratiſchen Periode der Philoſophie zum Vorſchein gekommenen Formel ausgedrückt: aus Nichts wird Nichts. Das andere lautet: eine anfangsloſe Wahrheit, Ordnung und Beſtimmtheit des Seins iſt auch eine endloſe. Vermöge des erſten Axiomes leuchtet ſo viel ein, daß immer ein Wirkliches exiſtirt haben muß, deſſen nähere Determination in unſerem Denken zunächſt nur auf dem Wege der regreſſiven Verfolgung des Cauſalzuſammenhanges der Dinge ohne haltloſe Hypotheſen erreicht werden kann, und daß die Vorſtellung eines Anfanges der Wirklichkeit überhaupt durchaus

ſinnlos ſein würde. In Anwendung des zweiten Axiomes ergibt ſich zunächſt dies: die Coexiſtenz und Succeſſion der vielen und veränderlichen Dinge, welche einander wechſelsweiſe bedingen und aus einander hervor- und in einander übergehen, findet in einer anfangslos endloſen Reihenfolge Statt. Denn wäre die Vielheit, die Veränderlichkeit und die eigenthümliche Cauſalität der Einzelweſen einmal entſtanden, ſo müßte zuvor entweder ein Chaos des Mannigfaltigen, aus welchem nachher jene Vielheit entſprungen, ohne eine das Mannigfaltige denkend beſtimmende und ordnende vernünftige Allmacht (Vorſtellung der griechiſchen Mythologie), oder dieſe Allmacht, dieſer allvermögende Geiſt als das wandelloſe, ſich immer gleich bleibende Sein ohne ein Chaos (chriſtlich kirchliche Annahme), oder endlich Beides zuſammen ohne eine Einwirkung der Vernunft auf die beſtimmbare Weltmaterie von Ewigkeit her geweſen ſein (Anaxagoriſche und Platoniſche Annahme). In allen drei Fällen hätte von jeher bis zu einem gewiſſen Zeitpunct, oder man könnte auch ſagen, bis zum Beginne der Zeit, das überweltliche und vorweltliche Sein ohne eine Sphäre der Veränderungen, des Entſtehens und des Vergehens beſtanden, und das Werden wäre ſelbſt erſt geworden. Dies erweiſt ſich aber für die vernünftige Cauſalbetrachtung als unmöglich, oder genauer ausgedrückt, dieſe Annahme zeigt ſich als eine verworrene, haltloſe und mit einem inneren Widerſpruch behaftete Vorſtellung. Wird nämlich vorausgeſetzt, das anfangslos Wirkliche ſei nur das ſchlechthin unveränderliche und etwa zugleich auch das chaotiſch ungeordnete Sein, von Ewigkeit her ſei die Wirklichkeit und Urſachlichkeit der Einzelweſen, ſei ihr regelmäßiges Werden und das Geſchehen aus dem Reiche der Wirklichkeit ausgeſchloſſen geweſen, ſo iſt hierdurch der Gedanke abgeſchnitten, daß einmal der Moment eintreten konnte, da das Gebiet des weltlichen und natürlichen Seins begann und in das Reich der Wirklichkeit

aufgenommen wurde. Eine Ordnung und Beſtimmtheit des Seins, — dies iſt für unſer vernünftiges Verſtändniß des Begriffes der Ewigkeit durch ſich ſelbſt gewiß — welche ohne einen zeitlichen Anfang iſt, hat keine zeitliche Dauer und kann eben ſo wenig endigen, wie ihre Dauer zuzunehmen, in der Zeit zu wachſen vermag, ſie kann keinem Punct ſich annähern und keinen Punct erreichen, wo ſie aufhörte und einer neuen Ordnung der Wirklichkeit wiche. Vielmehr beſteht ſie als eine ewige Wahrheit. Wäre alſo von Ewigkeit her die geſammte Sphäre der Wirklichkeit durch das ſchlechthin unveränderliche Sein allein, oder durch ein Chaos oder durch beide zugleich ausgefüllt worden, ſo hätte dieſe ewige Wahrheit und Eigenthümlichkeit der Wirklichkeit niemals ein Ende, und das Entſtehen und die dynamiſche Gemeinſchaft der Dinge niemals einen Anfang nehmen können. Das Werden überhaupt, die Veränderung überhaupt kann nicht geworden ſein, ſondern iſt ein unerläßlicher Beſtandtheil des ewigen Verhältniſſes der Wirklichkeit, welches den Unterſchied und den Zuſammenhang zwiſchen dem wandelloſen und dem wandelbaren Sein enthält. Hiermit iſt in näherer Beſtimmung dies geſetzt, daß der allgemeine, ſowohl räumliche und zeitliche, als dynamiſche Zuſammenhang der mit einander zugleich vorhandenen und auf einander folgenden, einander gegenſeitig bedingenden, aus einander hervorgehenden und in einander übergehenden Dinge eine unentſtandene und unvergängliche Wahrheit iſt. Der Begriff der Ewigkeit dieſer Wahrheit iſt erſtlich ein poſitiver, in unſerem richtigen Denken wird ſein affirmativer Inhalt wahrhaft ergriffen und ſeine Aufgabe wirklich vollzogen. Er iſt zweitens ein geſetzmäßig vernünftiger, ein weſentliches Eigenthum unſeres Bewußtſeins an und für ſich, und erweiſt ſich daher bei der gehörigen Entwicklung des Bewußtſeins in dieſer Eigenſchaft. Zugleich kann er aber auch drittens eine transcendentale Idee in dem Sinne genannt werden, daß ſein Inhalt — über

die Grenzen des empiriſchen und des mathematiſchen Denkens hinausgehend und für das anſchauliche Vorſtellen ſchlechthin unerreichbar — nur durch das vernünftige Weſenverſtändniß erfaßt werden kann. Viertens iſt er ungeachtet ſeines transcendentalen Charakters ein objectiv gültiger, ein eigentlicher Erkenntnißbegriff. Die oft von Philoſophen behauptete Meinung, daß er bloß die Negation des Charakters der Vergänglichkeit ohne poſitiven Inhalt ausdrücke, iſt verworren und haltlos, und rührt aus einer unklar gebliebenen Anerkennung ſeiner transcendentalen Eigenthümlichkeit her. Die Ewigkeit wird aber nur als eine wandelloſe Wahrheit richtig gedacht, verworren und irrthümlich dagegen, wenn ſie für eine immerwährende Dauer in der Zeit genommen wird. Die Dauer in der Zeit kommt bloß demjenigen zu, was entſtanden iſt, mithin zeitlich exiſtirt, und deſſen Daſein, geſetzt auch, es wird als ein endlos fortdauerndes geſetzt, in jedem ſeiner Momente ein endliches, durch ein Maß beſtimmbares iſt. Hiernach widerſpricht es dem Vernunftbegriffe der in Rede ſtehenden Ewigkeit gleich ſehr, erſtens, wenn man ihre Eigenthümlichkeit durch die Vorſtellung einer endlos fortgeſetzten Syntheſis von Zeitmomenten auffaſſen zu können wähnt, und zweitens, wenn man mit Kant behauptet, ſie ſei aus dem Grunde nicht denkbar, weil ſie durch eine ſolche Syntheſis nicht erfaßt werden kann. Die endliche, das heißt, lediglich für das Denken des Endlichen angemeſſene Kategorie der Zuſammenſetzung des numeriſch Einzelnen und der Zahlbeſtimmung verſtattet in keiner Hinſicht eine Anwendung auf das Denken des Ewigen zunächſt als des Unendlichen an dem Endlichen, auf das begriffsmäßige Anerkennen einer Ordnung, welche keinen Anfang und keinen Fortgang in der Zeit hat, nicht mit dem Wachsthume von Jahren zunimmt und altert, nicht da endigt, wo etwas Anderes beginnt, ſondern bei allem Entſtehen, Fortdauern, Wachſen, Altern und Endigen der innerhalb ihrer Sphäre

unter der Zeit ſtehenden Dinge und Veränderungen unverändert immer ſich gleich bleibt.

790. Wie in Anſehung der Zeit oder der Aufeinanderfolge des zeitlich Dauernden, iſt die Vielheit und der Zuſammenhang der dynamiſch verknüpften Einzelweſen auch in Anſehung des Raumes oder des Nebeneinanderſeins des Ausgedehnten und mechaniſch Undurchdringlichen ſchrankenlos. Mit dieſer Anerkennung tritt die transcendentale Idee des Unendlichen an dem Endlichen vollſtändiger in unſerem Bewußtſein unter der Beſtimmung der abſoluten ſchrankenloſen Totalität der Dinge hervor, und ſpricht ſich als eine apodiktiſche Vernunfterkenntniß aus. Denn zunächſt gilt dies von jedem einzelnen Dinge, daß es nur in der geordneten Vielheit der aus einander entſtehenden und in einander ſich verwandelnden, und während ihrer wandelbaren Exiſtenz ſich gegenſeitig bedingenden phyſiſchen Körper das ſein kann, was es iſt. Die gleiche Nothwendigkeit aber findet auch für die Einzelheit einer jeden begrenzten Menge und Ordnung der Dinge Statt. Weil in derſelben nur ein qualitativ und quantitativ beſchränkter Körperſtoff und dynamiſcher Zuſammenhang geſetzt iſt, kann ſie nicht das mit den vollſtändigen Bedingungen zu ihrer Selbſterhaltung und Selbſterneuerung in der unentſtandenen und unvergänglichen Reihenfolge des Neben- und Nacheinander Beſtehenden ausgerüſtete ſein. Es iſt unmöglich, daß das in räumlicher Beziehung Endliche und demnach auch nur mit einer begrenzten Fähigkeit des Wirkens und Leidens Ausgerüſtete das über die zeitliche Dauer Erhabene, das Ewige und in ſeiner Einheit ſich ſelbſt immer gleich Bleibende der Ordnung der Dinge ſei. Die beſchränkte Sphäre ſetzt in der Einheit dieſer Ordnung immer das ergänzende und bedingende Zugleichſein von anderen beſchränkten Sphären der Einzelweſen voraus. So macht ſich die wandelloſe Eigenthümlichkeit und

Unerläßlichkeit des bedingten und bedingenden Nebeneinanderſeins beſchränkter Kreiſe für jeden beſchränkten Kreis der in dynamiſcher Gemeinſchaft befindlichen coexiſtirenden Dinge geltend. Das vollſtändige Ganze alſo, welchem die ewige Verknüpfung der Theilganzen und der ewige Zuſammenhang der Wechſelwirkung und der Auseinanderfolge angehört, iſt kein räumlich begrenztes, und daher überhaupt kein im Raume beſtimmtes, im Raum exiſtirendes. Indem ihm der Charakter der unbegrenzten Totalität der im Raum und in der Zeit vorhandenen Dinge zukommt, iſt die ihm eigenthümliche Einheit eben ſo wenig im Raum, als in der Zeit enthalten, ſondern enthält in ihr den Raum und die Zeit als Realformen für die Weſenheit und die Exiſtenz der Einzelweſen und deren beſchränkte Verbindungen. Nach dem Bisherigen verſteht es ſich, daß der Begriff der an dem Endlichen unendlichen Einheit, welche alles räumlich Begrenzte umfaßt, als eine transcendentale Idee nur dem vernünftigen Weſenverſtändniß angehört, und keineswegs dem mathematiſchen Denken und dem anſchaulichen Vorſtellen zugänglich ſein kann.

791. Auf die angegebene reine, durch keine Phantaſietäuſchungen getrübte und entſtellte Weiſe entfaltet ſich in der menſchlichen Vernunft der Erkenntnißbegriff der Welt als des abſoluten, in ſeiner Totalität die Coexiſtenz, die Succeſſion und die Gattungen und dynamiſchen Verbindungen aller Einzelweſen enthaltenden, und wie alle Beſtimmungen des Beharrlichen und des Wandelbaren an den Dingen, ſo auch den Raum und die Zeit in ſich befaſſenden, ſelbſt aber in räumlicher, wie in zeitlicher Hinſicht unbegrenzten, an dem Endlichen unendlichen Ganzen. Aus der Idee der Ewigkeit des Weltalls ergibt es ſich unmittelbar, daß an den veränderlichen Dingen im Zuſammenhange mit den Eigenthümlichkeiten, auf denen ihre Verſchiedenheit und ihre Veränderlichkeit beruht, auch ſolche Charaktere ſich aus-

ſprechen müſſen, denen zufolge die dynamiſche Gemeinſchaft, die Cauſalität und die Weſenheit der Einzelweſen wandellos in den kosmiſchen Gattungen ſich darſtellt. Aus der Anerkennung dieſes Zuſammenhanges erwächſt das vernünftige Verſtändniß der dem Weltall zukommenden Bedeutung des abſoluten Organismus, in deſſen ewiger Wirklichkeit und Wirkſamkeit die Natur mit den beiden von einander untrennbaren Charakteren der ihr eigenthümlichen Subſtanzialität und der ihr eigenthümlichen Cauſalität ſich ausſpricht. Von der Seite des Unveränderlichen an dem Veränderlichen gefaßt iſt die Welt in ihrer Einheit, Zweckmäßigkeit, Geſetzlichkeit und Regelmäßigkeit vollendet und ewig ſich ſelbſt gleich. Von der Seite der Wandelbarkeit unterhalb der Beharrlichkeit erwogen enthält ſie das nie begonnene und niemals endigende raſtloſe Anderswerden des Beſonderen und Individuellen vermittelſt eines Wirkens und Leidens, welches in ſeinen zahlloſen beſchränkten Kreiſen durch die Macht der Wirkungsnormen zweckmäßig geleitet und zur Uebereinſtimmung in der allumfaſſenden Ordnung ſtets beſtimmt wird. In der Anordnung der Theilganzen innerhalb des Weltganzen iſt jeder einzelnen Sphäre der mit einander zunächſt in Wechſelwirkung ſtehenden Dinge ein Standort ihres Weſens und Daſeins feſtgeſtellt, an welchem ſie ihre Aufgabe erfüllt, einen ihr angemeſſenen Beitrag zur Wirklichkeit und Wirkſamkeit der Totalität zu geben. Jede einzelne Sphäre iſt daher, was ſie iſt, lediglich vermöge des Standpunctes, welchen ſie in der Allheit einnimmt, und demnach auch vermittelſt der näheren und ferneren Beziehungen, in denen ſie zu anderen Sphären ſich befindet. Ihre ſpecielle Weſenheit, Exiſtenz und Thätigkeit beſitzt nur die Bedeutung eines Gliedes in der Kette des Ganzen, einer Theilnahme an dem Sein des Alls, eines Organes oder Werkzeuges der allgemeinen Wirkſamkeit. Demzufolge enthält nichts Einzelnes und Beſchränktes für ſich allein den zureichenden Erklärungsgrund

deſſen, was in ſeiner Sphäre erfolgt und ſich verändert. Vielmehr liegt durchaus nur in der ewigen organiſchen Verknüpfung der Dinge, in dem unvergänglichen Organismus des Weltalls die Einheit und Vollſtändigkeit der im Raum und in der Zeit unter bleibenden Zwecken und Formen wirkenden, alles Individuelle erzeugenden, alle Veränderungen hervorbringenden Macht. Dieſe Macht iſt die Natur im Allgemeinen. Ihre Wirkſamkeit iſt die univerſelle Naturcauſalität, ihre Subſtanzialität iſt das wandellos Bleibende an dem Wandelbaren der Körperlichkeit und der näher beſtimmten Eigenthümlichkeit der Dinge in dem abſoluten Ganzen. Den Geſichtspunct des vollſtändigen natürlichen Zuſammenhanges im vernünftigen Denken feſthaltend erkennen wir: jedes durchgängig determinirte Individuum, wie jede beſchränkte Sphäre der Einzelweſen iſt eben ſo ſehr eine Wirkung, ein Reſultat, ein Erzeugniß, als ein Werkzeug, eine Bedingung, ein Mittel der Thätigkeit der allgemeinen Naturkraft, welche ihrem Begriffe gemäß in dem unendlichen Organismus des ewigen Ganzen vermittelſt des inneren und äußeren Zuſammenhanges aller ihrer rein einzelnen, beſonderen und individuellen Organe ſich wirkſam erweiſt, und welche unter der Anweiſung vernünftig nothwendiger Zwecke, Formen und Geſetze wandellos zweckmäßig und geſetzmäßig wirkt. Der ſchlechthin univerſelle, alle relativ allgemeinen Zwecke unter ſich befaſſende Zweck, welcher in der Weltordnung für die vernünftige Cauſalbetrachtung ſich kundgibt, in derjenigen Beſtimmtheit bezeichnet, die unmittelbar auf das ordnende Princip hinweiſt, ohne noch das Walten deſſelben in ihrer Bezeichnung ausdrücklich auszuſprechen, iſt als identiſch mit dem ewigen Erfolge der Naturcauſalität die Verwirklichung der höchſten Fülle und Mannigfaltigkeit aller wahrhaft, ideal-real möglichen Weiſen und Abſtufungen des Seins der Einzelweſen in der größten Vielſeitigkeit und Harmonie der ihnen zukommenden Kreiſe des Wirkens und

Leidens. In dieſem ewigen Erfolge beſteht das im Weltall bezweckte und realiſirte Gute. Jede Weiſe und Stufe jenes Seins iſt ihrem Begriffe nach einerſeits etwas Gutes für ſich, andererſeits ein Theil des Guten, welcher in der Uebereinſtimmung des Ganzen ſeine vollſtändige Bedeutung findet. Demnach trägt jede Gattung der Einzelweſen eben ſo ſehr einen relativ ſelbſtändigen Zweck in ſich ſelbſt, iſt um ihrer ſelbſt willen da, gehört deshalb der Wirklichkeit an, damit die ihr angewieſene Sphäre und Eigenthümlichkeit des Seins durch ſie erfüllt und dargeſtellt werde, als ſie in der allgemeinen Zweckverbindung auch für die anderen Gattungen und Sphären und für das Ganze da iſt, um theils als untergeordnetes Mittel, theils als nebengeordnete Bedingung, theils als übergeordneter Zweck zu dem Daſein der anderen ſich zu verhalten, und der Harmonie des Univerſums zu dienen und zu entſprechen. So zeigen ſich das Sein um ſeiner ſelbſt willen und das Sein für Anderes als die beiden von einander unzertrennlichen Seiten der Zweckmäßigkeit, welche in der Idealität und Realität jeder Gattung und jedes zur normalen Exiſtenz gelangenden Einzelweſens ſich vereinigen.

792. Aus der Beſchaffenheit, Beſtimmtheit und Allgemeinheit des Inhaltes, womit unſere Anerkennung des Weltganzen und der Subſtanzialität und Cauſalität der Natur ein weſentliches Eigenthum unſerer Vernunft iſt, entſpringt mit gleicher intellectueller Geſetzmäßigkeit und objectiver Gültigkeit unſer Bewußtſein der höchſten Wahrheit, unſer Innewerden der göttlichen Cauſalität oder des allvermögenden und allbewußten, denkend wollenden Waltens, welches dem Urgrunde von Allem angehört, was im Raum und in der Zeit exiſtirt und geſchieht. Wie das Endliche nur innerhalb der an ihm unendlichen Totalität, ſo kann dieſe Totalität nur in der Wirkungsſphäre des an ſich unendlichen Urweſens wahrhaft gedacht werden, ſie weiſt als das ſeinem Begriffe

nach abhängige und begründete Sein über ſich hinaus auf das ſelbſtändige und begründende. Die Bedeutung der transcendentalen Idee des an ſich Unendlichen, des ſchlechthin Selbſtändigen und Begründenden wird dadurch für das menſchliche Bewußtſein näher beſtimmt und entwickelt, daß durch unſer Cauſalverſtändniß der Ordnung des Weltganzen und der Herrſchaft des Zweckmäßigen in der Natur die Auffaſſung des ordnenden, zweckſetzenden und beabſichtigenden Principes vermittelt wird. Es unterſcheiden ſich aber zwei Hauptmomente in dem urſprünglichen regreſſiven Hervorgehen des Gottesbegriffs aus dem Weltbegriffe. Zunächſt wird unter Vermittlung der Anerkennung, welche wir von der Naturcauſalität und von dem Weltganzen, und daher von der geſammten phyſiſchen und moraliſchen Weltordnung beſitzen, in unſerer vernünftigen Cauſalbetrachtung das Verſtändniß gewonnen: daß der durch die Zwecke und Wirkungsnormen die wirkenden Urſachen beherrſchenden Macht, welche in der idealen Beſtimmtheit der Naturthätigkeit, in dem Ausdruck des Gedankens an dem Sein der Dinge ſich manifeſtirt, der Charakter der urſprünglichen Einheit und der vollkommenen Intelligenz zukommt. Es wird uns einleuchtend, daß die Vereinigung des Syſtemes der Zwecke und der Formen, welches in der Weltordnung ſich ankündigt, nur in der urſprünglichen, an ſich ſelbſt beſtehenden Einheit eines denkenden, die Zwecke und Formen ſetzenden und umfaſſenden Seins begründet ſein kann, und daß dieſes denkende Sein das allbewußte, lediglich nach der abſoluten Vernünftigkeit ſeiner urbildlichen und ordnenden Ideen die Wirkſamkeit der Dinge im Weltorganismus beſtimmende und folglich mit der ſchlechthin vernünftigen Freiheit waltende iſt. Verhielte es ſich nicht ſo, wäre der Inhalt der den Wirkungsnormen vorgezeichneten Zwecke, die Beſchaffenheit der Wirkungsnormen, die Angemeſſenheit der Mittel zu den Zwecken, und mithin die geſammte Urſachlichkeit und Wirklichkeit des begründenden und des be-

gründeten Seins nicht in der ideal beſtimmenden Macht offenbar, ſo würde die Bedeutſamkeit und Kraft der Idee keinesweges die Stelle einnehmen, welche ihr mit der zweifelloſen Gewißheit einer weſentlichen geſetzmäßigen Erkenntniß in unſerem vernünftigen Cauſalverſtändniſſe zuerkannt wird. Die Idee führt nur inſofern wirklich die Herrſchaft über die Naturwirkſamkeit, als ſie in dem Allbewußtſein einer ideal gebietenden Macht ſich ausſpricht, und als ſie folglich bloß deshalb, weil ſie in ihrer ewigen Bedeutung, Wahrheit, Güte und Gültigkeit erfaßt und verſtanden iſt, geltend gemacht, der Naturthätigkeit als Gebieterin übergeordnet wird. Ohne die Manifeſtation der Idee im Allbbewußtſein des die Natur regierenden Seins wäre es nicht in höchſter Inſtanz der Inhalt der Idee, die Angemeſſenheit der Wirkungsnormen, die Gültigkeit der Zwecke, ſondern es wäre vielmehr in höchſter Inſtanz die Gewalt einer blinden, in ihrer Bewußtloſigkeit unerklärbaren Nothwendigkeit, durch welche die Natur gezwungen würde, zweckgemäß und regelmäßig zu verfahren. Dieſe Annahme aber widerſtreitet durchaus unſrem geſetzmäßigen, in dem Weſen unſerer Perſönlichkeit und in der Selbſtgewißheit unſeres Lebens wurzelnden Verſtändniß der Wahrheit der Naturcauſalität, und iſt eine ſchlechthin vernunftwidrige Vorſtellung. Hiernach wird die urſprüngliche Einheit des allwaltenden denkenden Seins als der abſolute Geiſt von der menſchlichen Vernunft erfaßt.

793. Hierauf erwächſt aus dem bereits gewonnenen Innewerden des Verhältniſſes, in welchem Gott als die ordnende Intelligenz zu der Natur ſteht, unſere vernünftige Vernehmung der vollſtändigen urgründlichen oder göttlichen Cauſalität. Das zunächſt Vermittelnde iſt hierbei folgende Einſicht. Nicht bloß die Eigenthümlichkeit und Mannigfaltigkeit der Einzelweſen in ihren Gattungen, ſondern auch das den Gattungen zum Grunde liegende und von ihnen unzer-

trennliche Wandelbare des Körperſtoffes und Wandelloſe des Körperweſens kann nur als Ausdruck der zweckmäßigen Formen des Daſeins, des Bildens und Wirkens der Wirklichkeit angehören. Der durch die Charaktere des reinen Körperweſens und durch die Gattungseigenthümlichkeiten der Dinge beſtimmbare Körperſtoff kann immer und überall nur als ein hierdurch determinirter exiſtiren. Es iſt apodiktiſch gewiß, daß er ſeine Wahrheit und Realität lediglich hat als geſtaltet und geordnet durch die zweckmäßigen Normen der geſammten Naturcauſalität, als hervortretend in der Vielheit der aus einander hervorgehenden und in einander übergehenden Dinge. So leuchtet alſo für die rational dynamiſche Betrachtung ein, daß eben ſo ſehr der Körperſtoff und das Körperweſen, wie das Mannigfaltige der Gattungen der Einzelweſen in allen ſeinen Eigenſchaften und Verhältniſſen durch das göttliche Syſtem der Zwecke und Formen beſtimmt, geordnet und geleitet, mithin gedacht und gewollt die einzelnen Bezirke ſeiner Wirkſamkeit und die an dem Endlichen unendliche Sphäre des Weltganzen erfüllt. Hieraus ergibt ſich mit gleicher Gewißheit: durch die an ſich unendliche Einheit des denkenden und wollenden Ordners und Beherrſchers der Natur wird mit dem ideal beſtimmenden Princip das ideal beſtimmbare und beſtimmte Sein des Körperſtoffes und des Körperweſens, ſo wie das Bleibende und Veränderliche der Gattungen der Einzelweſen ſchlechthin und ewig begründet. Das Urweſen offenbart ſich vermittelſt des allgemeinen und einzelnen Weſens und Seins der Dinge nicht bloß als die urſprüngliche, ſchrankenloſe Intelligenz, als der allgegenwärtige Geiſt, ſondern auch als der Urquell alles beſtimmbaren und beſtimmten Seins, des Körperſtoffes und des Körperweſens, des Wandelloſen und des Wandelbaren an den Gattungen der Dinge, der Subſtanzialität und der Cauſalität der Natur, als der ewige Urgrund von Allem und Jedem.

794. Der höchſte Punct, zu welchem die regreſſive dynamiſche Vernunftbetrachtung gelangt, iſt die Erkenntniß, daß die geſammte Wirklichkeit des weltlichen Seins, daß die Subſtanzialität und Cauſalität der Natur, daß das ideal beſtimmte und geordnete, organiſch verknüpfte All der Dinge nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch die urſprüngliche, ideal beſtimmende und ordnende Einheit des Urgrundes, durch die denkende und wollende Allmacht des Urweſens ewig beſteht. Hierbei fällt die Vorſtellung, welche Gott und Welt trennend aus einander hält und entweder zu der Frage führt, wie die Welt einſt aus Gott habe hervorgehen können, oder zu der Annahme: ſie ſei durch die göttliche Allmacht aus dem Nichts hervorgerufen, von Gott mit dem Anfange der Zeit aus Nichts erſchaffen, als eine widerſinnige hinweg. Iſt einmal das ewige Band der abſoluten Cauſalität, dem gemäß das göttliche Sein das weltbegründende Urſein, und das Univerſum der vollſtändige Ausdruck des göttlichen Waltens iſt, in unſerem Vorſtellen verkannt und in einer verkehrten Anſicht durch die Vorausſetzung zerriſſen worden, daß Gott von Ewigkeit her ohne die Verwirklichung der Welt die ganze Sphäre der Wirklichkeit erfüllt habe, ſo iſt es alsdann für uns unmöglich, Gott und Welt ohne Widerſpruch in unſerem Denken zu verknüpfen und die Abhängigkeit der Welt von Gott vernunftmäßig zu erklären. Dagegen ſpricht ſich das verdeutlichte höchſte Cauſalverſtändniß unſerer Vernunft in der Erkenntniß aus: mit der gleichen anfangslos-endloſen Wirklichkeit und mit der gleichen unbedingten und ſchlechthinigen, von nichts Anderem abhängigen, ſondern nur in ſich ſelbſt begründeten Nothwendigkeit, mit welcher Gott iſt, iſt das göttliche Walten, das unbeſchränkt denkende wollende Begründen und Beſtimmen des Weltalls, und iſt folglich das Weltall in der abſoluten Sphäre des göttlichen Seins begründet und enthalten. Gott kann nicht ohne die Welt gedacht werden, weil das für unſer vernünf-

tiges Bewußtſein ihm angehörige Sein das urgründliche, urgründlich allumfaſſende und allbeſtimmende, und die Welt kann nicht ohne Gott gedacht werden, weil das ihr zukommende Sein das ideal beſtimmte, mit unbegrenzt vernünftiger Abſichtlichkeit begründete, verknüpfte und geordnete, das gedachte und gewollte iſt. Wer alſo die Welt richtig denkt, erkennt ſie als die ewige Offenbarung Gottes, und wer Gott richtig denkt, erkennt ihn als das durch die Wirklichkeit und Ordnung des Weltalls ſich ewig bethätigende, in ſeiner Wirklichkeit ſich erweiſende Urweſen. Deſſenungeachtet waltet Gott, wie er mit der vollkommenen Selbſtändigkeit des allbegründenden Urſeins exiſtirt, mit der vollkommenen Freiheit des allvermögenden Urgrundes, indem er nur nach den Ideen ſeiner unendlichen Vernunft, nach den von ihm gedachten und gewollten Zwecken und Wirkungsnormen den Organismus der Natur und innerhalb deſſelben das beſchränkt freie Leben der Menſchheit ewig ſetzt und beſtimmt.

795. Aus dem Bisherigen hat ſich ergeben: es findet zwar keineswegs das Verhältniß einer gegenſeitigen realen Vorausſetzung zwiſchen Gott und Welt Statt, ſondern dem Urweſen gehört das ſchlechthin ſetzende, begründende, urgründlich allumfaſſende und ſelbſtändige, und dem Univerſum das ſchlechthin vorausſetzende, begründete, in der urgründlichen Einheit befaßte und abhängige Sein an. Aber der Weltorganismus mit der ihm eigenthümlichen Cauſalität wird nur als der ewige und vollſtändige Ausdruck der göttlichen Urſachlichkeit, und umgekehrt wird Gott nur als der ewige und vollſtändige Grund des Weltalls wahrhaft von uns gedacht. Demnach ſchließt für unſere regreſſive Cauſalbetrachtung unſer Weltbegriff den Gottesbegriff, und für unſere progreſſive Cauſalbetrachtung unſer Gottesbegriff den Weltbegriff in ſich ein, und es iſt alſo in jedem von beiden der

geſammte Inhalt alles Erkennbaren für unſere Anerkennung geſetzt und in jedem eine unendliche Aufgabe für unſer Erkennen gegeben, ſo daß wir zwar ſchon hienieden kraft des Weſens unſerer Vernunft beide in einer intellectuellen Beſtimmtheit, nach ihrem Unterſchied und Zuſammenhang, nach der Bedeutung und Stellung, welche ihnen in der Ordnung unſerer Erkenntnißbegriffe zukommt, zu erfaſſen, jedoch die Aufgabe der vollſtändigen Verdeutlichung und Durchdringung ihres Inhaltes nur in einem endloſen Fortſchreiten unſerer Intelligenz annäherungsweiſe zu löſen vermögen. Hiermit erhellt auch in beiden Beziehungen, daß hier die intellectuelle Grenzbeſtimmung (ὁρισμὸς, definitio) und die logiſche Beſtimmtheit des Erkenntnißbegriffes etwas ganz Anderes bedeutet, als die ideal-reale Beſchränktheit und Endlichkeit des Inhaltes. Nachdem wir nunmehr die conſtitutiven Merkmale, welche für unſer vernünftiges Cauſalverſtändniß die Inhaltsbeſtimmtheit des Weltbegriffes und des Gottesbegriffes bilden, zugleich mit dem geſetzmäßigen Entwicklungsgange dieſer beiden Hauptbegriffe unſerer Vernunft in unſerer analytiſchen Unterſuchung hervorgehoben haben, ſo bleibt für dieſelbe noch die Aufgabe übrig, jene Merkmale, welche die einfachſten Grundbegriffe und in dieſem Sinne die oberſten Kategorieen unſeres „erkennenden Denkens" ſind, in ihrem Unterſchiede von den gleichnamigen (homonymen) logiſchen Formbeſtimmungen unſeres „Denkens überhaupt" unter eine geordnete Ueberſicht zu ſtellen. Hierdurch erſt wird für unſere nachfolgende ſynthetiſche Darſtellung die erfoderliche Klarheit und Sicherheit herbeigeführt.

796. Mit der ſchon in unſeren vorausgegangenen Erörterungen (vergl. insbeſondere oben §. 686. u. 687.) gewonnenen Verſtändigung über die Eigenthümlichkeit der logiſch-formalen Kategorie der „Seins überhaupt" oder des

„reinen Seins" ward uns einleuchtend, daß aus derſelben weder durch eine bloße Entwicklung ihres Inhaltes, noch durch eine Combination mit der formalen Abſtraction des Nichts ein metaphyſiſches Wiſſen in einem vermeintlichen reinen Denken herausgezogen werden kann. Wir ſahen ein, daß das Prädicat des Seienden oder Wirklichen erſt durch die Beziehung auf die concreten Gegenſtände, welche in unſerem Erkennen in ſeinem vollſtändigen Gebiete ſich kundgeben, für jede reale und ſomit auch für die metaphyſiſche Auffaſſung bedeutſam wird. Für dieſe Beziehung fanden wir als die im höchſten Sinne concreten Erkenntnißgegenſtände die Welt und die Gottheit, hinſichtlich welcher das Sein theils als die Allheit des begründeten, theils als die urſprüngliche Einheit des allbegründenden Seins in unſerer analytiſchen Betrachtung ſich beſtimmte. Indem nun jeder dieſer beiden ſchlechthin concreten, in der einem jeden eigenthümlichen Weiſe allumfaſſenden Erkenntnißgegenſtände durch eine ihm entſprechende transcendentale Idee in unſerem Bewußtſein ſich ausdrückt, ſo vereinigen ſich in der Inhaltsbeſtimmtheit dieſer beiden auf analoge Weiſe allumfaſſenden Hauptbegriffe folgende Beſtandtheile als die einfachſten Grundbegriffe unſeres denkenden Erkennens.

797. Die realen Dinge, welche zunächſt unmittelbar in unſerem Wahrnehmungskreis als die für ſich vorhandenen und zugleich einander bedingenden und mit einander in Wechſelwirkung ſtehenden auftreten, und welche ferner unſre Vernunft in der abſoluten Vielheit des Vorhandenen als die einzelnen mit Nothwendigkeit anerkennt, ſind die ſubſiſtirenden Gegenſtände oder die individuellen Subſtanzen (*οὐσίαι* des Ariſtoteles), am angemeſſenſten in unſerer Sprache die „Einzelweſen" genannt, welche in der qualitativen, in der zeitlichen und in der räumlichen Determination und mithin weſentlich als phyſiſche Körper exiſtiren. An dem Einzel-

weſen geben ſich zuvörderſt ſeine Einzelheit und ſeine Einheit als ideal-reale Beſtimmungen und Kategorieen kund. Die ihm eigenthümliche reale Einzelheit beſteht darin, daß es ein ſowohl in räumlicher und zeitlicher, wie in qualitativer Hinſicht begrenztes, und mithin ein neben anderen und nach anderen exiſtirendes, und an ihm ſelbſt als Körper hinſichtlich des in ihm enthaltenen Miſchbaren und Trennbaren durch die realen Grundformen des Nebeneinander, Nacheinander und Ineinander beſtimmtes iſt. Seine reale Einheit iſt die in ihm Statt findende Vereinigung der Eigenſchaften der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit. Dagegen bezeichnet die „logiſch-formale Einzelheit" diejenige unſerer ſubjectiven Vorſtellungsformen, unter welche jeder von uns vorgeſtellte Gegenſtand fällt, inſofern er theils als in der oberſten logiſchen Gattung (in dem allgemeinſten ſubjectiven Denkfach) der „vorſtellbaren Gegenſtände überhaupt", theils als in einer näher determinirten logiſchen Gattung [1]) enthalten, und als innerhalb derſelben andern Gegenſtänden, welche durch die nämliche intellectuelle Ordnungsnorm für unſer Denken determinirt ſind, gleichartig gefaßt wird. Die logiſch-formale Einheit oder die „Einheit überhaupt" iſt eine ſehr unbeſtimmte und daher in vielfacher Weiſe näher beſtimmbare ſubjective Vorſtellungsform. Sie bedeutet theils die Zuſammenfaſſung einer Mannigfaltigkeit des Vorſtellbaren in einer einzigen Vorſtellung (Syntheſis), theils das Geeignetſein des nur einmal in unſrem Vorſtellen geſetzten formal Einzelnen, in unſerer Betrachtung vervielfältigt zu werden, und mithin auch den Gegenſatz dieſer einmaligen Setzung gegen dieſe

---

[1]) Ueber den Unterſchied der logiſch-formalen Gattungen, oder was daſſelbe ſagt, der ſubjectiven Denkfächer von den realen Gattungen und von deren Anerkennung in unſerem Bewußtſein iſt zu vergleichen mein Lehrbuch der Pſychologie und Logik, 2te Ausg. §. 91—93.

Vervielfältigung. Es gibt ſich dies für unſer rationales, wie für unſer empiriſches Verſtändniß kund, daß die Einzelweſen gemäß ihrem dynamiſchen Zuſammenhange nicht anders, als in realen Gattungen und in organiſchen Verbindungen exiſtiren. Mit dieſer Erkenntniß machen ſich für unſer Denken die Kategorieen der vermittelten Exiſtenz, der höheren Einzelheit und Einheit und der beſchränkten Vielheit und relativen Totalität geltend, welche jeder der genannten Gattungen und Verbindungen zukommen. Ferner zufolge der intellectuellen Nothwendigkeit, die einzelnen Gattungen und Verbindungen insgeſammt in einer allumfaſſenden Totalität enthalten zu denken, erhebt ſich über die angegebenen Kategorieen die der abſoluten Allheit, an welcher eine doppelte Einheit in folgendem Unterſchied hervortritt. Zunächſt ſpricht ſich in dem Begriffe dieſer Allheit für unſere regreſſive Cauſalbetrachtung diejenige Einheit aus, welche in dem Vereinigtſein der Gattungen und Verbindungen des Einzelnen beſteht, die beſtimmte, geordnete, geſetzte und begründete. Sobald aber das Eigenthümliche dieſer Einheit verſtanden worden iſt, ergibt ſich hieraus die der Ordnung des Seins nach ſchlechthin höchſte Kategorie der die Allheit urgründlich vereinigenden, ſetzenden, beſtimmenden und ordnenden Einheit. Von den angegebenen Erkenntnißbegriffen müſſen die gleichnamigen ſubjectiven Vorſtellungsformen der Vielheit und der Allheit genau unterſchieden werden. Die bloß abſtracte formale Vielheit iſt diejenige Vorſtellungsform, unter welcher wir das formal Einzelne mehrmals in unſrem Denken ſetzen und das mehrfach Geſetzte ſynthetiſch zuſammenfaſſen. Eine ſolche Zuſammenfaſſung wird entweder durch die Angabe determinirt, wie vielmal wir das Einzelne geſetzt haben, und iſt eine formale Zahlgröße, oder ſie bleibt in dieſer Hinſicht ohne Determination und erſcheint als die unbeſtimmte Menge. Unterhalb der bezeichneten Vielheit ſind die logiſchen Denkformen der Allheit und der partitiven Vielheit einander ent-

gegengeſetzt. Jene Allheit iſt theils die Beſtimmtheit desjenigen, was ohne Berückſichtigung der Individualität bloß als das rein Einzelne unter eine Begriffsſphäre ſubſumirt wird, und ſpricht ſich in dem univerſellen Begriffsurtheil aus, zum Beiſpiel, „alle Metalle“ ſind ſchmelzbar. Theils iſt ſie die relative Geſammtheit von Individualobjecten rückſichtlich auf ein ihnen gemeinſchaftlich zukommendes Merkmal, und erſcheint in dem „collectiven Individualurtheil“, zum Beiſpiel, „alle Planeten unſres Sonnenſyſtems“ drehen ſich um ihre Achſe [1]). Eben ſo iſt die formale partitive Vielheit entweder der als Subject des particulären Begriffsurtheils hervortretende unbeſtimmte Theil einer Begriffsſphäre, oder der Theil einer relativen Geſammtheit individueller Objecte, welcher in dem particulär-collectiven Individualurtheil ſubjicirt wird. Die oberſte Allheit für die ſubjective Form unſres Vorſtellens iſt die der vorſtellbaren Gegenſtände überhaupt, unter welcher unmittelbar die Allheit der letzten Subjecte und die Allheit der Prädicabilien einander nebengeordnet ſind.

798. In jeder der nachgewieſenen Kategoricen der Einheit, in der Einheit der Einzelweſen, ihrer Gattungen und ihrer dynamiſchen Verbindungen zu einer relativen Totalität, in der begründeten Einheit der abſoluten Allheit und in der urſprünglichen allbegründenden Einheit ſind die Realcharaktere der Subſtanzialität und der Cauſalität mit einer Eigenthümlichkeit enthalten, welche der Bedeutung jeder Kategorie entſpricht. Die Subſtanzialität des Einzelweſens iſt nichts Anderes, als ſein unmittelbares Fürſichbeſtehen in der ihm zukommenden Einzelheit und folglich in der Einheit ſei-

[1]) Ueber den Unterſchied des univerſellen Begriffsurtheils und des collectiven Individualurtheils iſt zu vergleichen mein Lehrb. d. Pſychol. u. Log. S. 397—403.

ner Merkmale. Jedes Merkmal kann bloß in unſrem Vorſtellen als ein abgeſondertes, als ein abſtractes auftreten, während es nur als eine Determination des Einzelweſens, als ein in jener Einheit enthaltenes wirklich exiſtirt. Die Cauſalität des Einzelweſens iſt das ſeiner Qualität angehörige, an ſeine Empfänglichkeit oder Fähigkeit des Leidens und an ſeine dynamiſche Gemeinſchaft mit andern Einzelweſen gebundene, durch Zwecke und Wirkungsnormen geleitete, einerſeits nur innerhalb beſchränkter Gattungen und Verbindungen, andererſeits nur in der unendlichen Ordnung des Weltganzen mögliche und reale Wirken. Hiermit erhellt auch die Bedeutung der jenen Gattungen und Verbindungen zukommenden Subſtanzialität und Cauſalität. Dagegen iſt die Subſtanzialität der abſoluten Allheit das Beharrliche im Weltganzen, welches dem wandelbaren Daſein der Einzelweſen ewig zum Grunde liegt, und die Cauſalität der Allheit iſt die allgemeine im Organismus des Weltganzen, beherrſcht durch das ewige Syſtem der Zwecke und der Wirkungsnormen wirkende Urſachlichkeit, zu welcher die wirkenden Kräfte der einzelnen Dinge insgeſammt als die einzelnen Organe ſich verhalten. Endlich die Subſtanzialität der allbegründenden Einheit iſt die Selbſtändigkeit des ſchlechthin an ſich beſtehenden Seins des Urweſens, durch welches die Subſtanzialität und die Cauſalität des Alls beſteht, und die Cauſalität des Urgrundes iſt jenes allbegründende und allbeſtimmende denkend ordnende Walten. Gemäß der Wahrheit der realen Cauſalität verhält ſich zunächſt das Daſein und die Urſachlichkeit der Einzelweſen „bedingend“ in dem engeren Sinne dieſes Wortes zu einander, hier iſt die Sphäre des bedingt Bedingenden, der „veränderlichen Wechſelbedingungen.“ In der Cauſalität des Alls liegt der „beharrliche Grund“ für das Daſein der Einzelweſen und der ſie betreffenden Veränderungen, in der Cauſalität des Urweſens der „Urgrund.“ Hiernach weiſt jedes in dem Bereich der Veränderungen

Exiſtirende und Geſchehende hinſichtlich ſeiner Begründung zunächſt auf die Reihe der veränderlichen Wechſelbedingungen hin, vermittelſt derſelben auf das Identiſche des bleibenden Grundes in der Allheit, und zufolge dieſer beiden Momente auf die Einheit des allbegründenden Urgrundes. Mit dieſer Anerkennung des Unterſchiedes und des Zuſammenhanges der natürlichen und der urgründlichen Cauſalität ſchließt ſich erſt die Bedeutung des vollſtändigen ideal-realen Grundes für Alles auf, was in das Gebiet des Werdens und Geſchehens eintritt. In der gewöhnlichen Auffaſſung des ſogenannten Grundſatzes des zureichenden Grundes, den zuerſt Leibniz ausdrücklich als ein Erkenntnißgeſetz aufgeſtellt, wird unwillkürlich und mit Verworrenheit des Begriffes abſtrahirt von dem Unterſchied und Zuſammenhang zwiſchen dem Eigenthümlichen der Kategorieen des Urgrundes, des an dem Wandelbaren beharrlichen Grundes und der wandelbaren Wechſelbedingungen, mithin von denjenigen univerſellen Beſtimmungen, mit denen die Wahrheit der Urſachlichkeit im Allgemeinen zu unſrer vernünftigen Anerkennung gelangt. Gleichfalls wird hierbei abgeſehen von dem Unterſchied zwiſchen der ſubjectiven Begründung unſrer Behauptungen und der objectiven Begründung des gegenſtändlich Wirklichen. In einer ſolchen abſtracten Auffaſſungsweiſe bleibt an den Begriffsbezeichnungen „Urſache, Grund und Bedingung" bloß die Bedeutung der logiſchen Vorſtellungsformen zurück, unter denen die Anwendung des hypothetiſchen Urtheils und des Schluſſes auf das „Vorſtellbare überhaupt" erfolgt.

799. Indem ſich unterhalb des Urgrundes und des beharrlichen Grundes die erfoderlichen wandelbaren Urſachen und Bedingungen für das Werden und für die zeitliche Fortdauer des Geſchehenden vereinigen, ſo findet die „reale Möglichkeit" deſſelben Statt. Sie beruht alſo auf dem Zuſammenhange der Cauſalität, welche dem Urweſen, dem

All und den Einzelweſen angehört, auf dem wahrhaften zureichenden Grunde, und iſt das wirkliche und wirkſame Seinkönnen der Veränderung und der veränderlichen Exiſtenz, aus welchem dieſelben mit „relativer Nothwendigkeit" hervorgehen. Denn vereinigen ſich alle Bedingungen, ſo muß der Erfolg Statt finden, fehlt aber auch nur eine derſelben, ſo kann er nicht eintreten. Die Kategorie der realen Möglichkeit beſitzt nur für das in die Wirklichkeit Eintretende, für die eigentlichen zeitlichen Thatſachen ihre Gültigkeit, nicht aber für das Sein des Urweſens, des Weltalls und des wandellos Beharrlichen in der Allheit, welches das Unentſtandene, Ewige, ſchlechthin Nothwendige und bloß im logiſch formalen Sinn Mögliche iſt. Dieſe „logiſch-formale Möglichkeit", welche lediglich für unſer Vorſtellen als ſolches eine Bedeutung hat, beſteht überhaupt in der logiſchen Denkbarkeit, in der Widerſpruchsloſigkeit des Inhaltes einer Vorſtellung und eines Urtheils. Sie findet hauptſächlich da ihre Anwendung, wo für unſer Urtheilen die Zuläſſigkeit vorhanden iſt, ein Prädicat einem Subjecte problematiſch beizulegen, welche ſo lange fortdauert, als für unſre Anerkennung dieſe Beilegung durch ein logiſches Denkgeſetz, oder durch einen eigentlichen Erkenntnißgrund weder unterſagt, noch geboten iſt. Sowohl von der bloß ſubjectiv formalen, als von der realen Möglichkeit unterſcheidet ſich die „ideale". Sie beruht darauf, daß die Kräfte der Einzelweſen, denen die Fähigkeit zukommt, die wirkenden Urſachen beſtimmter Erfolge zu ſein, inſofern ſie durch einen Willen mit Freiheit beherrſcht werden, der Willensbeſtimmung gemäß entweder in Ruhe zurückgehalten, oder in Wirkſamkeit verſetzt, und entweder zu dieſem oder zu jenem der aus ihnen entſpringenden Erfolge angewandt werden können. Ein ſolcher Erfolg iſt ſo lange ein ideal möglicher, als es von der Willenslenkung abhängt, ob er ſo oder anders beſtimmt werden, überhaupt eintreten oder nicht eintreten wird. Aus den

Begriffen der realen und der idealen Möglichkeit ergibt es ſich, daß durch beide die Wirklichkeit des Urweſens auf eine zeitloſe Weiſe, mithin von Ewigkeit her ſchlechthin vorausgeſetzt wird, daß ferner beide nothwendig zur Wirklichkeit des Weltalls gehörige Charaktere ſind, und daß endlich beide in der ewigen Ordnung der Succeſſion und der Coexiſtenz des Werdenden zu dem Daſein der Einzelweſen eben ſo ſehr vorausgeſetzt, als vorausſetzend ſich verhalten. Die Kategorie der Wirklichkeit erlangt dadurch ihre reale Erkenntnißbedeutung, daß wir ſie durch die allgemeinen Beſtimmungen der Ordnung und des Cauſalzuſammenhangs des für uns Erkennbaren determiniren, daß wir alſo den Unterſchied und den Zuſammenhang der Wirklichkeit erſtens des an ſich ewigen Urweſens, zweitens des durch das Urweſen ewig beſtehenden Weltalls, und drittens der in dem Weltall wandelbar exiſtirenden, entſtehenden, und in ihrer Beſonderheit wieder vergehenden Einzelweſen anerkennen. Die Kategorie des Werdens hat bloß in dem Gebiet der Wirklichkeit der Einzelweſen ihren Platz und ihre Geltung, und iſt überhaupt identiſch mit der des Anderswerdens, der Veränderung. Sie faßt in ſich die beiden einander relativ entgegengeſetzten Kategorieen des Entſtehens und des Vergehens, welche immer nur in der Beziehung auf die individuelle Exiſtenz eines Einzelweſens und auf einen beſtimmten Zuſtand dieſer Exiſtenz einander entgegengeſetzt, an ſich aber Eins und Daſſelbe, nämlich ein Anderswerden ſind. Das Entſtehen eines A iſt das, was es iſt, ſtets nur als das Vergehen eines B, und umgekehrt.

800. In den nicht weniger von einander zu unterſcheidenden, als von einander untrennbaren Begriffen der Subſtanzialität und Cauſalität des Urweſens, des Weltalls und der Einzelweſen nebſt ihren beſchränkten Gattungen und Verbindungen ſind die Realcharaktere der objectiven Nothwen-

digkeit mit den ihnen weſentlichen Unterſchieden enthalten. Dem Sein und Walten des Urweſens gehört die an ſich ſelbſt beſtehende, durchaus nur in ſich ſelbſt begründete, von keinem Sein außer ihm abhängige, beſtimmte und geleitete, und daher mit der abſoluten Freiheit verbundene Nothwendigkeit an. Dagegen iſt dem Weltall eigenthümlich die durch den Urgrund beſtehende, beſtimmte, aber ewig durch ihn begründete, mithin anfangsloſe und endloſe, unabänderliche, unwandelbare, und in dieſem Sinne, wenn gleich abhängige, doch ſchlechthinige Nothwendigkeit. Endlich dem Daſein und den Veränderungen, wie den begrenzten Sphären und Verknüpfungen der Einzelweſen gehört die relative, durch das Eintreten der veränderlichen Bedingungen geſetzte, in dieſem Sinne wandelbar bedingte Nothwendigkeit an, welche von der realen Möglichkeit unzertrennlich iſt. Der objectiven Nothwendigkeit des Seins in den angegebenen Charakteren entſpricht im menſchlichen Bewußtſein eine ſubjective Nothwendigkeit ſowohl des dynamiſchen, als des mathematiſchen Erkennens, welche auf der intellectuellen Geſetzmäßigkeit unſres denkenden Innewerdens der Wirklichkeit beruht. Von ihr unterſcheidet ſich die logiſch-formale, für das Denken als für das bewußtvolle Vorſtellen überhaupt Statt findende Nothwendigkeit, eine Unerläßlichkeit, gewiſſe Prädicate mit gewiſſen Subjecten zu verknüpfen, welche aus den ſubjectiven Formen und formalen Geſetzen unſres Urtheils hervorgeht. Sie erſcheint direct in den analytiſchen Urtheilen, in den unmittelbaren Folgerungen und in den Schlußurtheilen, indirect in der Abweiſung eines jeden Widerſpruchs. Als Gegentheil der Nothwendigkeit pflegt die Zufälligkeit betrachtet zu werden. Hierbei findet aber eine Verworrenheit in der Auffaſſung dieſes letzteren Begriffes Statt, welche durch folgende Unterſcheidung von zwei ihm zukommenden Bedeutungen beſeitigt wird. Nach der einen, die hauptſächlich nur in der philoſophiſchen Terminologie ge-

bräuchlich iſt, bezeichnet das Zufällige das ſo oder anders Beſtimmbare, von wandelbaren Wechſelbedingungen Abhängige, welches, inſofern es in das Daſein eintritt, als ein relativ Nothwendiges unterhalb des abſolut Nothwendigen erſcheint. Nach der andern, welche in dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens herrſcht, wird für ein Zufälliges dasjenige angeſehen, was überhaupt geſchieht, ohne in ſeiner durchgängigen Beſtimmtheit aus einer Regel, und was insbeſondre in dem menſchlichen Lebenskreiſe vorgeht, ohne aus einer menſchlichen Abſicht von uns erklärt werden zu können. Von dieſer Bedeutung des Zufälligen leuchtet ſogleich ein, daß ſie nur eine relative Geltung für unſere ſubjective Auffaſſungsweiſe hat und keinen objectiven Charakter des Geſchehenden ausdrückt. Daher widerſtreitet ſie auch keinesweges der vernünftigen Anerkennung, daß nichts ſich ereignet, was nicht zureichend begründet, nicht alſo in ſeinem individuellen Entſtehen und Beſtehen relativ nothwendig iſt.

801. Der Unterſchied und der Zuſammenhang zwiſchen der allbegründenden Einheit und der Einheit des Alls auf der einen Seite, und zwiſchen der Einheit der Einzelweſen und ihrer in der Zeit und im Raum beſtimmten Gattungen und organiſchen Verbindungen auf der anderen ſpricht ſich endlich auch noch in dem Verhältniſſe der Kategorieen des Unendlichen und des Endlichen für unſere Vernunftbetrachtung aus. Nicht bloß dem unmittelbaren Daſein der Einzelweſen, ſondern auch dem vermittelten der räumlich und zeitlich beſtimmten Gattungen und organiſchen Verbindungen der Individuen kommt die Endlichkeit, oder was daſſelbe ſagt, die Beſchränktheit zu. Alles in räumlicher und in zeitlicher Hinſicht Beſtimmte iſt in beiden Beziehungen, folglich auch in der ihm zukommenden Qualität, begrenzt, iſt ein Endliches. Das Endliche aber, wie uns dies in unſeren vorangegangenen Betrachtungen ſich ergeben hat, ent-

ſteht, exiſtirt und verändert ſich in einer anfangslos endloſen Ordnung der Coexiſtenz und der Succeſſion des Endlichen, und der abſolute Organismus dieſer Ordnung iſt das Univerſum. Dem Weltall gehört demnach der Charakter der Schrankenloſigkeit, der wahren Unermeßlichkeit oder Maßloſigkeit ſowohl in mathematiſcher, wie in dynamiſcher Beziehung zu. Hiermit iſt es die Kategorie der an dem Endlichen Statt findenden Unendlichkeit, welche zunächſt der Kategorie der Endlichkeit gegenüberſteht. Von dieſer Unendlichkeit an dem Endlichen unterſcheidet ſich die an ſich beſtehende Unendlichkeit, welche zu dem Charakter der allbegründenden Einheit gehört. Aus dem Bisherigen hat es ſich uns mit zureichender Klarheit und Gewißheit ergeben: nur in einem logiſch-formalen Sinn iſt das Endliche dem an ihm Unendlichen, und dieſes dem an ſich Unendlichen unterhalb der formalen Grundbeſtimmung des „Seins überhaupt" nebengeordnet und entgegengeſetzt. Hingegen in dem ideal-realen, für unſer vernünftiges Erkennen geltenden Sinn iſt gemäß der wahren Ordnung der Wirklichkeit das Endliche dem an ihm Unendlichen, und dieſes dem an ſich Unendlichen untergeordnet, während das Begrenzte in dem unbegrenzten Weltall räumlich, zeitlich und dynamiſch enthalten, das Weltall aber auf eine überzeitliche und überräumliche Weiſe als das ewig ideal und real begründete in der Lebensſphäre des Urweſens begriffen iſt. Mit der Reihe der nunmehr vor unſre Ueberſicht geſtellten Kategorieen iſt die Anzahl und die Bedeutung der einfachſten Erkenntnißbegriffe nachgewieſen, welche als conſtitutive Merkmale die Inhaltsbeſtimmtheit unſeres Weltbegriffes und unſeres Gottesbegriffes bilden. Die metaphyſiſche Unterſuchung geht jetzt nach der Löſung ihres analytiſchen Problems zu ihrem zweiten Haupttheil, zu dem ſynthetiſchen über.

b. Synthetiſcher Theil.

802. Erſt nachdem der vorliegende Gang der Analyſis zurückgelegt worden, kann die Aufgabe der ſynthetiſchen Betrachtung mit wiſſenſchaftlicher Zulänglichkeit und Gültigkeit ergriffen und behandelt werden, welche darin beſteht, die Wahrheit der ewigen Verhältniſſe, welche den allgemeinen Cauſalzuſammenhang der Wirklichkeit ausmachen, aus den einfachſten realen Grundbeſtimmungen, die für unſere Anerkennung in den einfachſten Grundbegriffen unſerer Vernunft ſich ausſprechen, durch ſynthetiſche Realdefinitionen in einer ſtreng progreſſiven Folge zu erklären, und hiermit das analytiſch begründete Syſtem des metaphyſiſchen Wiſſens mit Vollſtändigkeit in ſeinen einzelnen Theilen auszuführen. Vermittelſt unſerer Andeutung der Grundzüge dieſer ſynthetiſchen Entwicklung werden wir darthun, wie in ihr zuvörderſt die allgemeinen Charaktere der phyſiſchen Körperlichkeit, welche nach dem Obigen die gemeinſchaftliche Grundlage der Weſenheit aller Einzelweſen ausmacht, und alsdann die näheren Beſtimmungen, welche den kosmiſchen Gattungen der Einzelweſen in der Ordnung des Weltganzen angewieſen ſind, und hiermit die ewigen Charaktere dieſer Ordnung unterhalb der ordnenden Einheit des Urgrundes zu einer ſyſtematiſchen Feſtſtellung im philoſophiſchen Bewußtſein gelangen.

803. Der leitende Geſichtspunct für die ſynthetiſche Definition oder Conſtruction des Weſens der phyſiſchen Körperlichkeit ergibt ſich aus dem Verſtändniß der Vernunftwahrheit, daß in dem ewigen Organismus des Weltganzen das Hervorgehen der Körper aus einander und ihr Uebergehen in einander in einem anfangsloſen und endloſen Wandel Statt findet. Demzufolge müſſen an ihnen ſolche Grundbeſtimmungen, welche den Grund des Identiſchen und Blei-

benden an ihrer in allem Wechſel immer wiederkehrenden Einzelheit enthalten, mit denjenigen verknüpft ſein, welche die Verſchiedenheit, Wandelbarkeit und Vergänglichkeit ihrer individuellen Beſonderheit begründen. Auf das richtige dynamiſche Verſtändniß des Unterſchiedes und des Zuſammenhanges der beiden Reihen dieſer Beſtimmungen ſtützt ſich daher die Gültigkeit unſerer Conſtruction. Jeder einzelne Körper überhaupt, wenn wir mit Abſehung von den näheren Determinationen, welche ſeiner Innerlichkeit und Aeußerlichkeit zufolge der in der Naturordnung ihm ertheilten Stellung angehören, bloß die an jedem vorhandenen Eigenſchaften der Körperlichkeit in's Auge faſſen, enthält alſo ſolche Charaktere, vermöge welcher er ein veränderlicher, ein entſtehender, vergehender, beſonderer und in dieſer ſeiner Beſonderheit, ungeachtet er nur als Körper überhaupt in Betracht kommt, dennoch von allen andern Körpern real verſchiedener iſt, in untrennbarer Verbindung mit übergeordneten Charakteren, vermöge welcher an den verſchiedenen, veränderlichen und vergänglichen immer das gleiche, wandelloſe und unvergängliche Körperweſen ſich ausſpricht. Aus dem Geſichtspuncte der Verſchiedenheit und Veränderlichkeit erwogen zeigt er eine beſchränkte wandelbare chemiſche Qualität, eine wandelbare Ausgedehntheit in beſtimmten Grenzen, und demnach auch eine beſchränkte relative Dauer während des Ablaufes der ihn betreffenden Veränderungen. Seine wandelbare chemiſche Qualität beruht darauf, daß er einen ſo oder anders gemiſchten Stoff enthält, deſſen in einander befindliche Beſtandtheile, nachdem ſie aus andern Stoffen ſich ausgeſondert, mit denen ſie früher verbunden waren, immer mit andern Stoffen miſchbar bleiben, und nachdem ſie aus einem früheren Zuſtande der Trennung in den der Miſchung eingetreten ſind, ſtets wieder in den der Trennung zurückkehren können. Seine wandelbare Ausgedehntheit beruht darauf, daß er außereinander nebeneinander befindliche

cohärirende Beſtandtheile enthält, welche theils in anderer Weiſe, z. B. ohne Cohäſion neben einander exiſtiren, theils aus dem Verhältniſſe des Nebeneinanderſeins in das des Nacheinanderſeins, ſo wie auch in das des Ineinanderſeins gelangen können. Endlich kommt ihm eine beſchränkte Dauer zu, indem die Beſtandtheile ſeines Stoffes in ihrer beſtimmten Beſchaffenheit und Ausgedehntheit nach andern individuellen Körpern und vor andern exiſtiren, aus andern hervorgegangen ſind und in andere übergehen werden.

804. Bei dieſer Erwägung ergeben ſich uns als die Grundformen der Veränderlichkeit und Verſchiedenheit des Körperlichen die Miſchung, als das wandelbare Ineinanderſein der trennbaren Beſtandtheile des individuellen Körperſtoffes, und die Sonderung, als das wandelbare Außereinanderſein und zwar theils Nebeneinander- theils Nacheinander-ſein der miſchbaren Beſtandtheile des individuellen Körperſtoffes. Wir nennen die Form des Außereinander die Sonderung, im logiſchen Gegenſatze gegen die Miſchung, ungeachtet bei ihr ebenſowohl das Aneinanderſein cohärirender Beſtandtheile, als der Abſtand der durch Zwiſchenräume von einander geſchiedenen Stoffe Statt finden kann. Die bezeichneten Realformen gelangen nun in folgenden einfachſten Grundbeſtimmungen der Verſchiedenheit und der Veränderlichkeit des Körperlichen zu ihrem Ausdruck. Das wandelbare Ineinanderſein des Miſchbaren und Trennbaren ſpricht ſich aus in der qualitativen Verſchiedenheit, in der veränderlichen Qualität des Körperlichen, das wandelbare Nebeneinanderſein in der Coexiſtenz, in dem Zugleichſein, das wandelbare Nacheinanderſein in der Succeſſion, in der Aufeinanderfolge. In dem Zuſammenhange dieſer zunächſt von einander zu unterſcheidenden, in unſerer Reflexion auseinanderzuhaltenden einfachſten Grundbeſtimmungen beſteht die quantitative Verſchiedenheit, der vollſtändige Grundcharakter der

Verſchiedenheit und der Veränderlichkeit an den Körpern. Als die genannten Elemente in ſich tragend enthält die quantitative Verſchiedenheit folgende conſtitutive Merkmale. Auf dem Eigenthümlichen des in ihr die qualitative Verſchiedenheit beſtimmenden Zugleichſeins und Aufeinanderfolgens beruht die Theilbarkeit, auf dem Eigenthümlichen der in ihr durch das Zugleichſein und das Aufeinanderfolgen beſtimmten qualitativen Verſchiedenheit die Affinität oder die Angrenzung des quantitativ Verſchiedenen. Das Beſtimmtſein der Angrenzung durch die Theilbarkeit in der quantitativen Verſchiedenheit macht die Beſonderheit aus, nicht die logiſch-formale Beſonderheit, welche jedem von allen anderen vorſtellbaren Objecten in unſerem Denken unterſchiedenen und in ſeiner Eigenthümlichkeit nur einmal geſetzten „vorſtellbaren Gegenſtand" als ſolchem zukommt, ſondern die reale Beſonderheit des Körperlichen, als des Miſchbaren und Trennbaren, als des zufolge der in ihm enthaltenen Charaktere der Affinität uud der Theilbarkeit Wandelbaren und Verſchiedenen.

805. Die aufgeſtellten Grundbeſtimmungen der Verſchiedenheit und der Wandelbarkeit können nicht nach ihrer wahren Bedeutung gedacht werden und in unſer Weſenverſtändniß eingehen, ohne daß an ihnen auch die aus dem logiſch-formalen Geſichtspunct ihnen entgegengeſetzten, in ideal-realer Hinſicht, mithin in der Wahrheit der Wirklichkeit ihnen übergeordneten Grundbeſtimmungen des Identiſchen und Beharrlichen der Körperlichkeit für unſere Anerkennung ſich manifeſtiren. In den wechſelnden Determinationen des veränderlichen Ineinanderſeins an dem Miſchbaren und Trennbaren muß immer der identiſche Charakter der Miſchung, und eben ſo in den mannigfaltigen Beſtimmungen der Coexiſtenz und der Succeſſion muß ſtets der identiſche Charakter des Nebeneinander und des Nacheinan-

der an den Einzelweſen ſich ausdrücken. In dem Identiſchen und Wandelloſen erſtens an dem Ineinanderſein beſteht die qualitative Einheit, zweitens an dem Nebeneinanderſein der Raum, drittens an dem Nacheinanderſein die Zeit. Die der wandelbaren quantitativen Verſchiedenheit gegenüber Statt findende wandelloſe Beſtimmtheit der qualitativen Einheit durch den Raum und durch die Zeit iſt die quantitative Einheit, welche folgende der Theilbarkeit, der Angrenzung und der Beſonderheit entſprechende Charaktere enthält. Auf dem Eigenthümlichen des Raumes und der Zeit in ihrem beſtimmenden Zuſammenhange mit der qualitativen Einheit beruht die räumliche und die zeitliche Stetigkeit, auf dem Eigenthümlichen der qualitativen Einheit in ihrem Beſtimmtſein durch den Raum und durch die Zeit das Maß. Die Beſtimmtheit des Maßes durch die räumliche Stetigkeit iſt die Solidität im Raum, und die Beſtimmtheit des Maßes durch die zeitliche Stetigkeit die Dauer in der Zeit [1]).

806. An die Unterſcheidung der Grundbeſtimmungen des Identiſchen und Beharrlichen von denen des Verſchiede-

---

[1]) Ueber den Unterſchied der objectiv gültigen Erkenntnißbegriffe des Raumes und der Zeit, in denen beide Charaktere als nothwendige, und zwar ein Identiſches an dem Verſchiedenen und ein Beharrliches an dem Wandelbaren ausdrückende und von der qualitativen Einheit untrennbare Beſtimmungen der Weſenheit und Wirklichkeit der Einzelweſen aufgefaßt werden, und der gleichnamigen ſubjectivformalen Abſtractionen, in denen beide als „leere Formen" vorgeſtellt werden, die ſich gleichgültig dagegen verhalten, ob ſie ein Inhalt erfüllt, oder nicht, mag ihnen nun als ſolchen ein bloß ſubjectives Vorhandenſein in unſerem Vorſtellungsvermögen, oder ein objectives außerhalb unſeres Vorſtellens beigelegt werden, iſt zu vergleichen mein Syſtem der Metaphyſik S. 236—242.

nen und Veränderlichen an der Körperlichkeit muß die Anerkennung ihres Zuſammenhanges ſich unmittelbar anſchließen. Die Eigenthümlichkeiten dieſes Zuſammenhanges ſind die Normen des reinen Körperweſens. Hier nun beſteht erſtens in dem Zuſammenhange des Raumes mit dem Nebeneinanderſein des Miſchbaren und Trennbaren, in der ſich immer gleich bleibenden Weiſe, wie das veränderliche Nebeneinanderſein unter der Identität des Raumes hervortritt, das Wandelloſe der Ausdehnung überhaupt, die identiſche bleibende Norm für die Ausgedehntheit der Dinge, zweitens in dem Zuſammenhange der Zeit mit der Aufeinanderfolge, folglich in der ſich immer gleich bleibenden Weiſe, wie das wandelbare Aufeinanderfolgen unter der Identität der Zeit Statt findet, die Veränderung überhaupt, die identiſche Norm für die Veränderlichkeit der Dinge, drittens in dem Beſtimmtſein der Veränderung durch die Ausdehnung die Bewegung, als die identiſche wandelloſe Norm für die Beweglichkeit der Dinge, viertens in dem Zuſammenhange der qualitativen Einheit mit der qualitativen Verſchiedenheit, in der unwandelbaren Weiſe, wie der Charakter der genannten Verſchiedenheit an den Einzelweſen unter der Identität der qualitativen Einheit hervortritt, die qualitative Einzelheit, und im gleichen Sinne fünftens in dem Beſtimmtſein der quantitativen Verſchiedenheit durch die quantitative Einheit die quantitative Einzelheit. In der quantitativen Einzelheit ſind folgende conſtitutive Merkmale enthalten, welche den beſtimmenden Zuſammenhang der Eigenthümlichkeiten der quantitativen Einheit mit denen der quantitativen Verſchiedenheit ausdrücken. Die Beſtimmtheit der Theilbarkeit durch die räumliche und die zeitliche Stetigkeit, alſo das Identiſche der Weiſe, wie die Stetigkeit an der Theilbarkeit ſich darſtellt, iſt die Cohäſion, die Beſtimmtheit der Angrenzung durch das Maß, das Identiſche der Weiſe, wie an dem Veränderlichen der Angrenzung das Unveränderliche

des Maßes ſich geltend macht, die Schranke, endlich die Beſtimmtheit der Beſonderheit durch die Solidität und durch die Dauer das reine Weſen des Körpers. In ihm beruht auf dem Zuſammenhange der Solidität mit der Beſonderheit das Identiſche der Figur, auf dem Zuſammenhange der Dauer mit der Beſonderheit das Identiſche der Maſſe, auf der Beſtimmtheit der Maſſe durch die Figur die Einzelheit des reinen Körperweſens.

807. Die (§. 804) angegebenen Grundformen der Verſchiedenheit und der Veränderlichkeit des Körperlichen, an denen wir die unveränderliche Weiſe ihres Beſtimmtſeins durch die Grundformen der Einerleiheit und der Beharrlichkeit ſo eben in's Auge gefaßt haben, ſtehen unter einander gegenſeitig in einem ſolchen Zuſammenhange, dem zufolge je eine durch die andere eine eigenthümliche veränderliche Beſtimmtheit erhält. Es findet zwiſchen ihnen eine wandelbare Wechſelbeſtimmung Statt, auf welcher im Allgemeinen der Wandel des Wandelbaren an dem Körperſtoff und das Entſtehen und Vergehen der individuellen Körper durch Hervorgehen aus einander und durch Uebergehen in einander beruht. 1) Das Zugleichſein und das Aufeinanderfolgen beſtimmen ſich wechſelsweiſe; die Beſtimmtheit von dieſem durch jenes iſt die Coexiſtenz an dem Succedirenden, und die Beſtimmtheit von jenem durch dieſes die Succeſſion an dem Coexiſtirenden. 2) Die Wechſelbeſtimmung der qualitativen Verſchiedenheit und des wechſelnden Zugleichſeins und Aufeinanderfolgens iſt der Qualitätswechſel, der Uebergang von einer qualitativen Verſchiedenheit in die andere. 3) In der Wechſelbeſtimmung der Eigenthümlichkeiten der quantitativen Verſchiedenheit treten folgende Realformen der Wandelbarkeit hervor. a) Das Beſtimmtſein der Angrenzung durch die Theilbarkeit macht die Zuſammenſetzbarkeit, die entgegenſtehende Beſtimmtheit der Theilbarkeit durch die An-

grenzung die Zerſetzbarkeit aus. b) Der Charakter, welchen die Beſonderheit durch die Angrenzung erhält, iſt die Aehnlichkeit, und der entgegengeſetzte, welchen die Angrenzung durch die Beſonderheit erhält, iſt der Contraſt. c) Die Aehnlichkeit wird theils durch die Zuſammenſetzbarkeit beſtimmt, und iſt die äußere Aehnlichkeit, theils macht ſie ſich geltend als das Beſtimmende für die Zuſammenſetzbarkeit, und iſt die innere Aehnlichkeit. Eben ſo wird d) der Contraſt theils durch die Zerſetzbarkeit beſtimmt, als der äußere Contraſt, theils verhält er ſich beſtimmend zu der Zerſetzbarkeit, als der innere Contraſt. Das den Wechſelbeſtimmungen der äußeren und der inneren Aehnlichkeit und des äußeren und des inneren Contraſtes unterliegende Zuſammenſetzbare und Zerſetzbare iſt die Materie oder das Wandelbare des Körperſtoffes, in ſeinem Unterſchiede von dem reinen Körperweſen.

808. Durch die Normen des reinen Körperweſens (§. 806.) werden die Charaktere der Wandelbarkeit des Körperſtoffes zu folgenden Eigenthümlichkeiten der phyſiſchen Körperlichkeit beſtimmt. Unter der Norm der Ausdehnung iſt die durch ſie beſtimmte Weiſe der Coexiſtenz an dem Succedirenden die Ausgedehntheit, unter der Norm der Veränderung iſt die Weiſe der Succeſſion an dem Coexiſtirenden die Veränderlichkeit, unter der Norm der Bewegung iſt die Wechſelbeſtimmung zwiſchen dem Zugleichſein und dem Aufeinanderfolgen die Beweglichkeit. Der beſtimmende Zuſammenhang der qualitativen Einzelheit mit dem Qualitätswechſel, alſo die Beſtimmtheit, in welcher das Mannigfaltige, welches aus einer verſchiedenen Qualität in die andere übergeht, vermöge des an ihm ſich offenbarenden Charakters der qualitativen Einzelheit exiſtirt, iſt die Qualität der phyſiſchen Körperlichkeit. Eben ſo beruht auf der durch das Unveränderliche an dem Veränderlichen feſtgeſtellten Art,

wie die Wechſelbeſtimmung der Charaktere der quantitativen Verſchiedenheit unter den Formen der quantitativen Einzelheit Statt findet, die Quantität der phyſiſchen Körperlichkeit. In dieſer Quantität iſt zuvörderſt die Beſtimmtheit der Zuſammenſetzbarkeit durch die Cohäſion die Zuſammenziehbarkeit, die Beſtimmtheit der Zerſetzbarkeit durch die Cohäſion die Ausdehnbarkeit, und der Charakter, den die Wechſelbeſtimmung der Zuſammenſetzbarkeit und der Zerſetzbarkeit durch die Cohäſion erhält, die Größe der Ausgedehntheit, die extenſive Quantität des phyſiſchen Körpers. Ferner iſt in ihr die Beſtimmtheit der Aehnlichkeit durch die Schranke die Verwandtſchaft, die Beſtimmtheit des Contraſtes durch die Schranke der ausſchließende Contraſt, und der Charakter, welchen die Wechſelbeſtimmung der Aehnlichkeit und des Contraſtes durch die Schranke erhält, die Größe der Qualität, die intenſive Quantität oder der Grad in der Beſchaffenheit der phyſiſchen Körper. Alsdann beſteht in der Beſtimmtheit theils des Aeußeren der Aehnlichkeit durch die Figur der Umfang, theils des Aeußeren des Contraſtes durch die Figur der Umriß, theils der Wechſelbeſtimmung des Aeußeren der Aehnlichkeit und des Contraſtes durch die Figur die Geſtalt der phyſiſchen Körper. In der Beſtimmtheit des Inneren der Aehnlichkeit durch die Maſſe beſteht die Anziehungskraft, deren allgemeine Aeußerung die Gravitation, alſo die Schwere und das dem Grade der Dichtigkeit entſprechende Gewicht der Körper iſt. In der Beſtimmtheit des Inneren des Contraſtes durch die Maſſe beſteht die Zurückſtoßungskraft, und in dem Zuſammenhange der Maſſe mit der Wechſelbeſtimmung des Inneren der Aehnlichkeit und des Contraſtes die durch die Attribute der Anziehung und der Zurückſtoßung determinirte Maſſe der phyſiſchen Körperlichkeit. Die Beſtimmtheit des Zuſammenſetzbaren und Zerſetzbaren in der Wechſelbeſtimmung des Aeußeren und des Inneren ſowohl der Aehnlichkeit als des

Contraſtes durch die Einzelheit des reinen Körperweſens iſt der einzelne phyſiſche Körper ſeinem allgemeinen Weſen nach.

809. Nach der vollendeten Conſtruction des Weſens der phyſiſchen Körperlichkeit, welches die allen Einzelweſen als ſolchen gemeinſchaftlichen Beſtimmungen der Qualität und der Quantität und mithin auch des zeitlichen und des räumlichen Daſeins enthält, wendet ſich die ſynthetiſche Betrachtung der Metaphyſik zur Entwicklung derjenigen auf die Baſis jenes Weſens geſtützten und dieſelbe in ſich einſchließenden Charaktere der Wirklichkeit, in denen unmittelbar die kosmiſche Ordnung der Dinge und hiermit das begründende und ordnende Walten des Urweſens ſich ausſpricht. Zunächſt muß die Einheit dieſer Ordnung als die geſetzte und vorausſetzende nach dem ihr zukommenden Charakter der abſoluten Vielheit von der urſprünglichen Einheit des ſchlechthin ſetzenden Urweſens unterſchieden werden. Die abſolute Vielheit iſt die durch die urſprüngliche Einheit geſetzte und ihr untergeordnete Beſtimmtheit des Identiſchen an dem Verſchiedenen und mithin auch des Beharrlichen an dem Wandelbaren der Einzelweſen zu der hinſichtlich des Raums und der Zeit ſchrankenloſen, an dem Endlichen unendlichen Einheit. Als dieſer Beſtimmtheit gehören der abſoluten Vielheit folgende Attribute an. Das Eigenthümliche der in ihr die Einerleiheit an der Verſchiedenheit der Dinge vermöge des Waltens der urſprünglichen Einheit beſtimmenden und umfaſſenden Einheit iſt die Allheit, das Eigenthümliche der in ihr durch die Einheit beſtimmten und umfaßten Einerleiheit iſt die Gleichheit. Das Beſtimmtſein der Gleichheit durch die Allheit iſt die Allgemeinheit. Nach dem Bisherigen bedarf es keiner weiteren Erörterung, um den Unſchied der Bedeutung dieſer ideal-realen kosmiſchen Charaktere und der transcendentalen Ideen, in denen unſere Vernunft ſie denkt, von den gleichnamigen ſubjectiven logiſchen

Formbeſtimmungen der Vielheit, Allheit, Gleichheit und Allgemeinheit des „Vorſtellbaren überhaupt“ kenntlich zu machen.

810. Gemäß dem Verhältniſſe der urſprünglichen Einheit zu der abſoluten Vielheit, und der letzteren zu der Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit des Beſonderen unterſcheiden ſich in dem allgemeinen Cauſalzuſammenhange der Wirklichkeit die Eigenthümlichkeiten 1) des wandelbaren Grundes, 2) des an dem Wandelbaren beharrlichen Grundes, 3) des an ſich ſelbſt beharrlichen Urgrundes. Ein jedes Beſondere und Individuelle wird in ſeinem für andere gleichzeitige und nachfolgende Thatſachen bedingenden Entſtehen, Wirken und Leiden, Anderswerden und Vergehen durch die vorhergehenden und gleichzeitigen activen und paſſiven Zuſtände anderer Individuen bedingt. Hier iſt es immer eine veränderliche, im Werden und Geſchehen hervortretende, in einer der Regel nach zweckmäßig erfolgenden Wirkſamkeit einer Kraft enthaltene nächſte unmittelbare Bedingung, aus deren Zuſammenſtimmung mit den mittelbaren, näheren und ferneren Bedingungen in einer unendlichen Kette des Bedingten und Bedingenden die beſondere und individuelle, an und für ſich ſo oder anders beſtimmbare und in dieſem Sinne zufällige, aber unter den gegebenen Umſtänden relativ nothwendige Thatſache hervorgeht. Auf der genannten Zuſammenſtimmung beruht die wandelbare Begründung des Thatſächlichen, der die gegenſeitige Vorausſetzung des Coexiſtirenden, die relative Nothwendigkeit der Erfolge, und die einſeitige Vorausſetzung ſowohl des Identiſchen und Bleibenden an dem Verſchiedenen, als der Einheit des Urweſens eigen iſt. Dieſer Reihenfolge der einander vorausſetzenden und herbeiführenden Bedingungen liegt ſtets auf gleiche Weiſe zum Grunde das Unveränderliche des vollſtändigen, vermittelſt der wandelbaren Bedingungen wirkenden Vermögens der Hervorbringung aller Veränderungen, der univerſellen ewig thätigen Fähigkeit des

natürlichen Wirkens, welches Unveränderliche an dem beharrlichen Weſen des Einzelnen in der abſoluten Vielheit durch die urſprüngliche Einheit geſetzt iſt. Hierin beſteht der an dem Wandelbaren unwandelbare Grund alles Werdens und Geſchehens, dem die nicht wechſelnd bedingte, ſondern wechſellos begründete unveränderliche Nothwendigkeit an dem relativ Nothwendigen und die einſeitige Vorausſetzung des an ſich ſelbſt nothwendigen, an ſich ſelbſt wandelloſen und ſelbſtändigen Seins zukommt, welches als der Urgrund zu Allem und Jedem im Reiche des abhängigen Seins ſchlechthin begründend ſich verhält. Hiernach weiſt jedes in der Sphäre der Veränderungen Exiſtirende und Geſchehende hinſichtlich ſeiner Begründung zunächſt auf die Reihe der veränderlichen Wechſelbedingungen, vermittelſt derſelben auf das Identiſche des beharrlichen Grundes in der abſoluten Vielheit, und zufolge dieſer beiden Momente auf die Einheit des Urgrundes zurück. Die Beſtimmtheit des beharrlichen Grundes durch den Urgrund, mithin die in der abſoluten Vielheit dem unwandelbaren Weſen des Einzelnen zukommende Eigenthümlichkeit, daß an ihm ewig das bleibende Vermögen der Hervorbringung aller Veränderungen durch das urgründliche Walten begründet wird, iſt das Weſen der Dinge im Allgemeinen. Dieſes enthält in ſeinem Begriffe folgende Attribute. Das Eigenthümliche des das unwandelbare Weſen des Einzelnen in der abſoluten Vielheit beſtimmenden beharrlichen Vermögens der Hervorbringung aller Veränderungen iſt die Urſachlichkeit der Natur, das Eigenthümliche des durch dieſes Vermögen beſtimmten unwandelbaren Weſens des Einzelnen iſt die Subſtanzialität der Natur, die Beſtimmtheit dieſer Subſtanzialität durch jene Urſachlichkeit iſt das erzeugende Weſen oder die Natur im Allgemeinen. Da die allen Einzelweſen gemeinſchaftlichen Grundbeſtimmungen des unwandelbaren Weſens des Einzelnen der Raum und die Zeit nebſt der qualitativen und der quantitativen Einheit

ſind (§. 805.), ſo drücken ſich die Charaktere des allgemeinen Weſens der Dinge in ihrem Zuſammenhange mit dieſen Grundbeſtimmungen auf folgende Weiſe aus. Das Beſtimmtſein des Raumes und der Zeit durch die Urſachlichkeit der Natur iſt die Natur als die im Raum und in der Zeit wirkende Urſache im Allgemeinen, das Beſtimmtſein der qualitativen Einheit durch die Subſtanzialität der Natur iſt die Natur als die beharrliche Beſchaffenheit im Allgemeinen, das Beſtimmtſein der quantitativen Einheit durch das erzeugende Weſen iſt der allgemeine Organismus der Natur. Dieſer enthält den beſtimmenden Zuſammenhang der dem erzeugenden Weſen angehörigen Charaktere der abſoluten Vielheit mit den Charakteren der quantitativen Einheit, welcher in folgenden Beſtimmungen hervortritt. Der Zuſammenhang der Allheit im allgemeinen Organismus mit der Stetigkeit des Raumes und der Zeit iſt das allumfaſſende organiſche Ganze der Natur, die Totalität im Allgemeinen, der Zuſammenhang der Gleichheit mit dem Maß im allgemeinen Organismus iſt die Gleichmäßigkeit im Allgemeinen, der Zuſammenhang der Allgemeinheit mit der Solidität und der Dauer im allgemeinen Organismus iſt die Gattung aller Gattungen (natura genitrix).

811. Die Wahrheit der Begründung des Weſens der Dinge im Allgemeinen durch das Urweſen, alſo des ewigen Beſtehens der Natur durch die an ſich ewige Gottheit verdeutlicht ſich in der Entwicklung folgender Ideen, deren Inhalt die Charaktere der Offenbarung des Urweſens an dem allgemeinen Weſen der Dinge ausmachen. Das Eigenthümliche der Beſtimmtheit der Urſachlichkeit der Natur durch den Urgrund iſt die Endurſache im Allgemeinen, die in der Naturcauſalität erfolgende Verkündigung des Urweſens als der Zweck aller Zwecke. Die Beſtimmtheit der Subſtanzialität der Natur durch den Urgrund iſt die ewige Wahrheit der Schö-

pfung. Der beſtimmende Zuſammenhang des Urgrundes mit dem erzeugenden Weſen iſt das Leben im Allgemeinen, die Offenbarung der urgründlichen ſchaffenden Allmacht des Urweſens an der abhängigen erzeugenden Macht der Natur als Endzweck der Schöpfung. Durch die Endurſache wird die im Raume und in der Zeit wirkende Urſache beſtimmt, hierin beſteht das Hervortreten der Abſichtlichkeit an den Naturwirkungen, die Herrſchaft der abſichtlichen Zweckmäßigkeit über das Unabſichtliche der phyſiſchen Nothwendigkeit. Durch die Wahrheit der Schöpfung wird die beharrliche Beſchaffenheit beſtimmt, dies iſt die Offenbarung der Schöpfung an der Natur, die Manifeſtation der Wahrheit, daß die Natur unter dem Urgrund und durch denſelben ihr Sein hat. Durch das allgemeine Leben wird der allgemeine Organismus beſtimmt, hierin beſteht das Leben an dem Organismus der Natur im Allgemeinen, die Herrſchaft des Lebens in der Natur. Da das Leben am allgemeinen Organismus den Zuſammenhang der Eigenthümlichkeit des univerſellen Lebens mit den Charakteren jenes Organismus (§. 810.) enthält, ſo gehören ihm folgende Attribute an. Erſtens die den Endzweck der Schöpfung enthaltende Offenbarung des Schöpfers, als des die Totalität, die Gleichmäßigkeit und die Gattung aller Gattungen im allgemeinen Organismus der Natur durch den Endzweck der Schöpfung Beſtimmenden iſt die Offenbarung des Schöpfers als des denkenden Urhebers der Natur, die Offenbarung Gottes. Zweitens die Beſtimmtheit der Totalität, der Gleichmäßigkeit und der Gattung aller Gattungen durch die den Endzweck der Schöpfung enthaltende Offenbarung des Schöpfers iſt das Weltall. Drittens der beſtimmende Zuſammenhang der Offenbarung des denkenden Urhebers der Natur mit dem Weltall iſt die an dem Organismus der Natur erfolgende Manifeſtation des Lebens im Allgemeinen als die Offenbarung des denkenden Schöpfers im Weltall.

812. Gemäß dem oben (§. 806.) hervorgehobenen Verhältniſſe des Raumes und der Zeit und der qualitativen und quantitativen Einheit zu den unwandelbaren Normen des Körperweſens — mithin zu dem Beharrlichen der Ausdehnung, der Veränderung und der Bewegung, und zu der qualitativen und der quantitativen Einzelheit — bekunden ſich die nachgewieſenen Charaktere des Lebens an dem allgemeinen Organismus der Natur in einem beſtimmenden Zuſammenhange mit dieſen Normen, auf welchem die Charaktere der architektoniſchen und ſpecifiſchen Anordnung des Weltganzen und die kosmiſchen Stufen des Individuallebens beruhen. Es wird in dieſem Zuſammenhange erſtens das Bleibende der Ausdehnung, der Veränderung und der Bewegung durch die Offenbarung des denkenden Urhebers der Natur, zweitens das Unveränderliche der qualitativen Einzelheit durch die Totalität, die Gleichmäßigkeit und die Gattung aller Gattungen im Weltall, drittens das Beharrliche der quantitativen Einzelheit durch die an dem Organismus der Natur erfolgende Manifeſtation des allgemeinen Lebens als durch die Offenbarung des denkenden Schöpfers im Weltall beſtimmt. Zunächſt kommt hier alſo der Zuſammenhang der Offenbarung des denkenden Urhebers der Natur mit dem Unwandelbaren der Ausdehnung, der Veränderung und der Bewegung in Betracht. Dieſer iſt die Offenbarung Gottes an den Geſetzen der Ausdehnung, der Veränderung und der Bewegung als den durch das göttliche Denken zweckmäßig beſtimmten. Unterhalb dieſer Offenbarung findet ferner die Beſtimmtheit der qualitativen Einzelheit durch die Eigenthümlichkeiten des Weltalls, mithin durch die dem allgemeinen Leben untergeordneten Attribute des allgemeinen Organismus Statt, welche die abſolute Totalität, die Gleichmäßigkeit und die Gattung aller Gattungen ſind. Die qualitative Einzelheit iſt, wie früher gezeigt worden, die an der Wandelbarkeit des Beſonderen unveränderlich hervortretende Norm,

vermöge welcher der dem Körperſtoff angehörige Qualitäts- wechſel zur Qualität der phyſiſchen Körperlichkeit determi- nirt wird. An ihr manifeſtirt ſich das Allgemeine des Welt- alls erſtlich in der Hinſicht, daß ſie durch das Ganze aller Ganzen, durch die Allheit des räumlich und zeitlich Stetigen wandellos beſtimmt iſt. Hierin beſteht das Unveränderliche des Weltgebäudes im Allgemeinen, die Offenbarung des ab- ſoluten Ganzen im Weltall unterhalb der Geſetze der Aus- dehnung, der Veränderung und der Bewegung, alſo auch un- terhalb der Offenbarung des denkenden Urhebers des Welt- gebäudes. Im Weltgebäude iſt das Eigenthümliche der durch das Ganze beſtimmten qualitativen Einzelheit die Einzelheit des Weltkörpers. Die qualitative Einzelheit zeigt ſich in dieſem Verhältniſſe als das Wandelloſe der eigenthümlichen Beſchaffenheit des im Raum und in der Zeit Stetigen und Begrenzten, welches unmittelbar in der Totalität des Welt- alls und vermöge derſelben als das Einzelne — folglich als der einzelne Weltkörper — hervortritt, und welches demnach das Gleiche und Bleibende ausmacht an der Beſonderheit und Veränderlichkeit der individuellen entſtehenden und vergehen- den Weltkörper. Das Ganze des Weltalls in ſeinem beſtim- menden Zuſammenhange mit der qualitativen Einzelheit iſt die Totalität des Weltgebäudes. In dem Begriffe derſelben iſt ausgeſprochen, daß ſie, wie keine entſtandene und vergäng- liche, ſondern die an dem Wandelbaren des Beſonderen ſchlecht- hin beharrliche organiſche Verknüpfung des Einzelnen, ſo auch keine quantitative Vielheit, keine durch die Zahl be- ſtimmte und beſtimmbare Menge, ſondern die wahrhaft un- ermeßliche und grenzenloſe, nur vermittelſt der Allheit in der abſoluten Vielheit durch die Einheit des Urweſens ewig geſetzte, beſtimmte und umfaßte Totalität iſt. In ihr kann jeder einzelne Weltkörper zufolge der ihm weſentlichen qua- litativen und quantitativen Beſchränktheit den ihm zukom- menden Antheil an dem allgemeinen Organismus nur durch

die Vermittlung eines begrenzten Gebietes der unmittelbaren Wechſelwirkung mit anderen Weltkörpern nehmen. Demnach muß jeder der Idee des Weltgebäudes gemäß in einem ſolchen Gebiete einen ihm angewieſenen Standort, und eine demſelben entſprechende Eigenthümlichkeit und Sphäre des ihm angehörigen Wirkens und Leidens beſitzen. Dieſe Beſtimmtheit der Einzelheit des Weltkörpers durch die Totalität des Weltgebäudes iſt die Einzelheit des Weltkörperſyſtemes. In ihr kann die relative Totalität, die relative Selbſtändigkeit, Abgeſchloſſenheit und Vollſtändigkeit der endlichen organiſchen Verbindung und Wirkſamkeit der Weltkörper lediglich in der Weiſe verwirklicht ſein, daß einer unter ihnen als das Analogon des Urgrundes, als der übergeordnete, herrſchende und beſtimmende Centralkörper des Organismus zu den übrigen, als zu den untergeordneten, dienenden und beſtimmten peripheriſchen Körpern ſich verhält. Jenem iſt demzufolge auch ſeine räumliche Stelle in der Mitte des Ganzen, und zwar nach näher beſtimmenden Gründen der Zweckmäßigkeit und der von derſelben abhängigen phyſiſchen Geſetzmäßigkeit in dem einen Brennpuncte der elliptiſchen Bahnen zugetheilt, in denen die peripheriſchen Körper um ihn herum ſich bewegen. Nach ſeiner dynamiſchen Stellung erweiſt er ſich zu den ihm untergeordneten Weltkörpern, denen in ihrer Beziehung auf ihn die Empfänglichkeit und Erregbarkeit zukommt, als das erregende Princip ihrer geologiſchen Lebensthätigkeiten, als das ordnende und leitende Princip ihrer Bewegungen und ihrer periodiſch wechſelnden Zuſtände überhaupt.

813. Innerhalb des einzelnen Weltkörperſyſtemes iſt die in der gegenſeitigen Wechſelwirkung erfolgende Wirkſamkeit des Centralkörpers und der peripheriſchen Körper vermöge des Antheils, den ſie an dem allgemeinen Organismus und dem allgemeinen Leben der Natur nimmt, eine kos-

miſch-organiſche Lebensthätigkeit, welche als das geologiſche Leben bezeichnet werden kann. Gemäß dem Begriff des phyſiſchen Körpers überhaupt werden die conſtitutiven Eigenſchaften des Körperſtoffes und der phyſiſchen Körperlichkeit, namentlich die Zuſammenſetzbarkeit und die Zerſetzbarkeit und die allgemeine wechſelſeitige Anziehungskraft in jedem Weltkörperſyſtem durch das geologiſche Leben determinirt, und ſind in den Thätigkeiten deſſelben als die untergeordneten unerläßlichen Bedingungen enthalten. Unter den Weiſen der Veränderungen, in denen die kosmiſch-organiſche Lebensthätigkeit ſich bekundet, iſt die regelmäßige Aenderung der Stellung im Raume, die Achſendrehung der Himmelskörper und die Kreisbewegung der peripheriſchen um den Centralkörper in Folge des Verhältniſſes, welches der Bewegung überhaupt zu den anderen Arten des Anderswerdens zukommt, die nothwendige Grundbedingung des geordneten Wechſels der übrigen Zuſtände. Als Manifeſtation des allgemeinen Lebens am Organismus der Natur, welches nach den Geſetzen der Ausdehnung, der Veränderung und der Bewegung jeden beſonderen Himmelskörper bildet und ihn ſphäroidiſch geſtaltet, iſt jedem auch eine urſprüngliche Schwungkraft weſentlich eigen. Vermöge der allgemeinen Maßbeſtimmung, welche für die ſämmtlichen Beſchaffenheiten und räumlichen und zeitlichen Verhältniſſe der Theile des einzelnen Syſtemes feſtgeſetzt iſt, beſitzt dieſe Schwungkraft einen den andern qualitativen und quantitativen Eigenthümlichkeiten des Himmelskörpers angemeſſenen Grad der Stärke und der Beſtimmbarkeit durch die Gravitation. Sie wird in ihrer raſtloſen Wirkſamkeit an den peripheriſchen Körpern durch die Anziehungskraft des Centralkörpers beherrſcht, und bringt in dieſer ihrer Abhängigkeit von der Macht des letzteren die Centralbewegung der erſteren hervor, welche hiernach als das Reſultat des Zuſammenwirkens von zwei einander entgegengeſetzten Kräften erſcheint, die man als die Centrifugal- und

als die Centripetalkraft einander gegenüber zu ſtellen pflegt. Dem gemäß zeigt ſich an der Kreisbewegung der peripheriſchen Weltkörper das umgekehrte Verhältniß zu der Gravitation, wie an den Bewegungen der untergeordneten, der Einheit des einzelnen Weltkörpers angehörigen Körper. Bei jener iſt es ein unaufhörliches Streben nach Entfernung von dem Mittelpuncte der relativen Totalität, welches durch die Macht der Schwere beſchränkt und zum Kreislaufe in einer elliptiſchen Bahn beſtimmt wird. Dieſe Bewegungen dagegen können erſt dann entſtehen, wann das den Körpern angehörige, durch die Schwerkraft bewirkte Streben nach dem Mittelpunct ihres Weltkörpers und nach der Behauptung derjenigen Ruhe, welche aus dem Gleichgewicht ihrer eignen quantitativen Beſtandtheile hervorgeht, durch die ihm entgegengeſetzte Wirkſamkeit einer bewegenden Kraft überwogen wird. Hier hat eine ſolche bewegende Kraft mit einem ihr entgegenſtehenden, in dem ſpecifiſchen Gewicht des Körpers gegebenen Widerſtande zu kämpfen, und der Körper kehrt zu dem Zuſtande ſeiner relativen Ruhe zurück, ſobald die Kraft gar nicht mehr, oder nicht mehr ſtark genug wirkt, um den Widerſtand zu überwinden.

814. Für die kosmiſch-organiſche Wirkſamkeit der Weltkörper muß die nähere Determination der phyſiſchen Körperlichkeit auch diejenigen Bedingungen darbieten, welche in einer begriffsmäßig feſtſtehenden Verſchiedenheit der Formen der Cohäſion enthalten ſind. Nur vermöge dieſer Verſchiedenheit und zufolge des Ueberganges des Körperſtoffes aus der einen Form in die andere, alſo vermittelſt der Kryſtalliſation, der Schmelzung und der Verflüchtigung kann die erfoderliche Vielſeitigkeit der in einander eingreifenden Thätigkeiten des Weltkörpers, und das erfoderliche Maß theils der relativen Beharrlichkeit, theils der Veränderlichkeit an den untergeordneten Körpern, welche ſowohl die Theile und

Werkzeuge, als die Erzeugniſſe des geologiſchen Organismus ſind, bewerkſtelligt werden. Die genannte Verſchiedenheit beruht auf den Gegenſätzen, die in dem Verhältniſſe der Stetigkeit des Theilbaren zu der Beweglichkeit deſſelben hervortreten, und erſcheint in den Unterſchieden der Feſtigkeit oder Starrheit, der tropfbaren Flüſſigkeit und der elaſtiſchen Flüſſigkeit. Die Form der Starrheit iſt unerläßlich, um die Geſtalten der phyſiſchen Körperlichkeit zugleich auf eine mannigfaltige und auf eine verhältnißmäßig dauerhafte Weiſe zu verwirklichen, während der Geſtaltwechſel und der Wandel der Qualität und der Quantität, mithin die chemiſche Verbindung und Ausſcheidung der Stoffe, und überhaupt die geſammte erzeugende, bildende und umwandelnde Thätigkeit der Natur zunächſt durch die Formen der Flüſſigkeit vermittelt wird. An dem von uns bewohnten Weltkörper erweiſt ſich die geologiſche Lebensthätigkeit in einer Art, welche durch ſeine Stellung in unſerem Sonnenſyſteme, und demzufolge durch den Antheil, den die vergängliche Beſonderheit dieſes Syſtemes unterhalb der Unveränderlichkeit der reinen Einzelheit des Weltkörperſyſtemes an dem allgemeinen Organismus des Univerſums und dem allgemeinen Leben der Natur nimmt, ihre vernünftige Erklärung findet, und welche deshalb bei allen ihm gleichartigen Planeten die weſentlich gleiche ſein muß. Die Hauptfactoren dieſer Thätigkeit beſtehen darin, daß er, während er in der Richtung ſeiner rollenden Bewegung durch die Anziehungskraft der Sonne geleitet, zugleich durch den Einfluß der Sonnenatmoſphäre dazu befähigt und angeregt wird, die von derſelben ausgehende Helle und Wärme in ſeine eigne Atmoſphäre aufzunehmen, beide innerhalb dieſes ſeines Organes zweckmäßig ſich anzueignen, und ſie von hier aus ſeinen übrigen Theilganzen und Organen in dem erfoderlichen Maße mitzutheilen. Vermöge dieſer beſtimmenden, anregenden und leitenden Einwirkung der Sonne auf unſeren Planeten macht ſich für ihn

nebſt der Achſendrehung und der Centralbewegung die Wärmethätigkeit in ihrer weſentlichen Verbindung mit den elektriſchen und den magnetiſchen Proceſſen, und mit der Verbreitung des ſolariſchen und der Erzeugung des telluriſchen Lichtes als die Aeußerung ſeines geologiſchen Lebens geltend, vermöge welcher erſt die einzelnen Hauptmaſſen ſeines Körperſtoffes in ihren verſchiedenen Cohäſionsformen, alſo die ſtarre Erdmaſſe, das Waſſer und die Luft nebſt den Dämpfen, und die ihm angehörigen Arten der individuellen Körper in ihrer doppelten Eigenſchaft als die Erzeugniſſe und als die wirkſamen Organe ſeines lebendigen Organismus hervortreten. Jedem einzelnen Körper unſerer Erde kommt daher ein ſeine Cohäſionsform und ſeine ganze Eigenthümlichkeit bedingendes Maß der Temperatur zu. Unter dem Einfluſſe der Wärme und in elektriſchen Proceſſen finden die chemiſchen Ausſcheidungen und Verbindungen der Stoffe Statt, und die telluriſche Lebensthätigkeit in ihren durch die Macht der Sonne beſtimmten Formen iſt ſowohl die wirkende Urſache theils der meteorologiſchen Proceſſe, theils der urſprünglichen Erzeugung und fortwährenden Erhaltung der die Hülle des Erdkernes bildenden Mineralien, als auch die dienende Hauptbedingung für die unter ihrer Vorausſetzung nach einem höheren Lebensgeſetze durch eine höhere Lebenskraft beſtimmte urſprüngliche Erzeugung und fortwährende Erhaltung der Stufenfolge der organiſirten Einzelweſen.

815. Unterhalb der ewigen Wahrheit des Weltgebärdes kommt zweitens an dem Zuſammenhange der Eigenthümlichkeiten des Weltalls mit dem Unwandelbaren der qualitativen Einzelheit (§. 812.) das Beſtimmtſein der letzteren durch die Gleichmäßigkeit in Betracht. Die Gleichmäßigkeit ſelbſt iſt ein Attribut des unendlichen Organismus. Sie enthält dieſes ſchlechthin Univerſelle an den in dem abſoluten

organiſchen Ganzen verknüpften Einzelweſen, welches ihnen, abgeſehen von ihren qualitativen Unterſchieden, zufolge ihrer qualitativen und quantitativen Einheit zukommt: daß dieſelben auf weſentlich gleiche und übereinſtimmende Weiſe durch das Maß beſtimmt, im Raum und in der Zeit abgemeſſen ſind. Indem nun dieſes Attribut an der qualitativen Einzelheit der Einzelweſen beſtimmend ſich offenbart, ſo beſitzt hierdurch die genannte Einzelheit eine unveränderliche Beſtimmtheit im Weltall, welche das Weſen der quantitativen Vielheit, der reinen Zahlgröße in der objectiven, ideal-realen Bedeutung dieſes Begriffes ausmacht. In ihr iſt das Charakteriſtiſche der die qualitative Einzelheit beſtimmenden Gleichmäßigkeit das Weſen der in der Zahlgröße hervortretenden Vielheit, der numeriſchen Vielheit, dann das Eigenthümliche der durch die Gleichmäßigkeit beſtimmten qualitativen Einzelheit das Weſen der in der Zahlgröße hervortretenden Einzelheit, der numeriſchen Einzelheit, endlich die Beſtimmtheit der numeriſchen Einzelheit durch die numeriſche Vielheit das Weſen der einzelnen Zahl. Drittens bekundet ſich in dem Zuſammenhange der Eigenthümlichkeiten des Weltalls mit dem Unwandelbaren der qualitativen Einzelheit auch die Gattung aller Gattungen als beſtimmend an dieſem Unwandelbaren. Die von der abſoluten Totalität und von der Gleichmäßigkeit als Charakter des unendlichen Organismus unzertrennliche abſolute Gattung iſt, wie früher dargethan wurde, dieſe Manifeſtation der Allgemeinheit an dem Weſen des rein Einzelnen, der zufolge durch das ewige allumfaſſende Wirken der erzeugenden Naturkraft das räumlich Solide und das zeitlich Dauernde ſtets in identiſcher beharrlicher Weiſe an dem mannigfaltigen, entſtehenden und vergehenden Beſonderen in der Eigenſchaft des einzelnen Bewirkten und des einzelnen Bewirkenden, des Erzeugniſſes und des Organes jenes allumfaſſenden Wirkens hervorgebracht wird, mithin in anfangslos-endloſer Fortpflanzung ſich

erzeugt und ſich darſtellt. Wie nun die Solidität und die Dauer nebſt den in ihnen enthaltenen Charakteren der Stetigkeit und des Maßes erſt in ihrem beſtimmenden Zuſammenhange mit den grundweſentlichen Merkmalen der Verſchiedenheit und der Wandelbarkeit als die Normen des reinen Körperweſens die ihnen zukommende Bedeutung an dem Sein des Körperlichen erweiſen, ſo gibt auch die abſolute Gattung ihre ewige Wahrheit und Macht nach der ihr zukommenden Weiſe erſt dadurch in der Natur kund, daß ſie in ihrem beſtimmenden Verhältniſſe zu der qualitativen Einzelheit an den Einzelweſen ſich offenbart. Dieſes Beſtimmtſein des Wandelloſen der qualitativen Einzelheit durch die Gattung im Weltall iſt die reine beharrliche Specification in der Natur, das Ewige und Bleibende der Anordnung ſpecifiſcher Gattungen und Arten im Weltgebäude. Das im unendlichen Organismus ſich ewig fortpflanzende rein Einzelne und als ſolches ſchlechthin Identiſche, das räumlich Solide und zeitlich Dauernde iſt zugleich auch mit unveränderlicher Nothwendigkeit das durch eigenthümliche Beſchaffenheiten, durch die Unterſchiede der Qualität Determinirte. Die ſchlechthin allgemeine Gattung liegt in ihrer Identität und Unendlichkeit ewig zum Grunde dem Unwandelbaren der mit den Unterſchieden der Qualität, mit den näher beſtimmten Eigenthümlichkeiten der Fähigkeiten des Wirkens und Leidens in der Ordnung des Weltganzen feſtgeſtellten Geſchlechter der Einzelweſen. Aus dem Begriffe dieſer reinen Specification ergeben ſich unmittelbar die Charaktere derſelben. Das Eigenthümliche der in der Specification ſich bekundenden abſoluten Gattung, welche als beſtimmend an der qualitativen Einzelheit hervortritt, die Gattung des qualitativ Einzelnen iſt das reine unveränderliche Weſen der ſpecifiſchen Gattung, des Geſchlechtes, in dem Eigenthümlichen der durch die Gattung in der Specification beſtimmten qualitativen Einzelheit beſteht das reine unveränderliche Weſen

der ſpecifiſchen Einzelheit, in der Beſtimmtheit der letzteren durch die ſpecifiſche Gattung das reine unveränderliche Weſen der Art. Die reine Specification mit den angegebenen Charakteren bezeichnet das unwandelbare, in der Totalität des Weltgebäudes immer und überall ſich ſelbſt gleiche Weſen der Anordnung der Geſchlechter und der Arten. Sie iſt, wie die ſyſtematiſche Verknüpfung der Weltkörper und wie die Zahlgröße im Weltall, eine ewige vernünftige Wahrheit und Nothwendigkeit, ein ewiger Ausdruck der Naturordnung als der unter dem ordnenden Urprincip und durch daſſelbe beſtehenden. Sie ſelbſt drückt ihre unveränderliche Weſenheit mittelbar aus in der wandelbaren Specification der beſonderen Dinge, in der Anordnung der beſonderen und veränderlichen, eine beſtimmte beſchränkte Stelle im Raum und in der Zeit einnehmenden Gattungen und Arten. Dieſe wandelbare Specification muß von der ihr zum Grunde liegenden wandelloſen eben ſo unterſchieden werden, wie die Beſonderheit oder Particularität von der Specialität, von der beharrlichen Eigenthümlichkeit der ſpecifiſchen Einzelheit.

816. Zuletzt bleibt noch für die ſynthetiſche Ableitung des Eigenthümlichen der Anordnung der Dinge im Weltganzen aus der Einheit des Urgrundes die Verdeutlichung der ewigen und wandelloſen Weiſe übrig, wie die an dem Organismus der Natur erfolgende Manifeſtation des Lebens im Allgemeinen als die Offenbarung des denkenden Schöpfers im Weltall an der quantitativen Einzelheit beſtimmend ſich ausſpricht (§. 811. u. 812.). Es ergab ſich in den vorangehenden Beſtimmungen, daß die quantitative Einzelheit mit den Charakteren der Cohäſion, der Schranke, der Figur, der Maſſe und der Einzelheit des reinen Körperweſens die unveränderliche Norm iſt, durch welche die Wechſelbeſtimmung der Charaktere der quantitativen Verſchiedenheit zur Quantität der phyſiſchen Körperlichkeit, und der Körperſtoff zur

Einzelheit des phyſiſchen Körpers determinirt wird. Bei dieſem ihrem ewigen beſtimmenden Zuſammenhange mit dem Wandelbaren des Körperſtoffes iſt ſie ſelbſt zunächſt mittelbar zufolge der in ihr enthaltenen qualitativen Einzelheit durch die Eigenthümlichkeiten des Weltalls beſtimmt, und macht ſich geltend als die Einzelheit des reinen Körperweſens in der Anordnung der Weltkörper und in der Anordnung der Theilganzen jedes Weltkörpers, ſo wie in der Zahlgröße und in der Specification der Einzelweſen. Ferner iſt ſie aber auch unmittelbar beſtimmt durch die Manifeſtation des Lebens an dem allgemeinen Organismus, und tritt demzufolge hervor in der ewigen Wahrheit und vernünftigen Nothwendigkeit der Eigenthümlichkeiten des organiſchen und lebendigen Einzelweſens. Das Einzelne erfüllt erſt dadurch vollſtändig die Bedeutung, welche in der Ordnung des Weltalls ihm zukommt, zu der Offenbarung des Lebens an dem unendlichen Weltorganismus als ein Mittel und Werkzeug ſich zu verhalten, daß es nicht bloß dieſem Berufe vermöge des Antheiles entſpricht, der ihm in der Einrichtung des Weltgebäudes als einem theils der abſoluten Totalität, theils der Einzelheit des Weltkörpers untergeordneten Theilganzen, und der ihm in der quantitativen Vielheit als dem numeriſch Einzelnen, in der Specification als dem ſpecifiſch Einzelnen an der Verwirklichung der Naturordnung und der Naturwirkſamkeit angewieſen iſt, ſondern daß es auch in den Schranken der Einzelheit als unmittelbarer Ausdruck des Organismus und des Lebens am Organismus ſich darſtellt. Die unmittelbare Beſtimmtheit der quantitativen Einzelheit durch das Leben am Organismus im Allgemeinen iſt das Eigenthümliche des organiſirten und lebendigen Einzelweſens. In demſelben iſt der Charakter des den Organismus des Einzelweſens beſtimmenden Lebens die Lebenskraft des Einzelweſens, die Seele in weiterer Bedeutung (ἡ ψυχὴ bei Ariſtoteles), ferner der Charakter des durch den Organis-

mus der Lebenskraft gemäß beſtimmten Körperweſens der organiſche Körper, und die Beſtimmtheit des organiſchen Körpers durch die Seele das Weſen des organiſirten und lebendigen Einzelweſens. Als die Beſtimmtheit des organiſchen Körpers durch die Seele iſt das Weſen des organiſirten und lebendigen Einzelweſens die Offenbarung des allgemeinen Lebens an dem individuellen Leben. Dieſe Offenbarung aber enthält ihrem Begriffe nach folgende drei Hauptſtufen, in denen die Lebenskraft und der organiſche Körper der lebendigen Einzelweſen zu einem fortſchreitend höheren und vollſtändigeren Ausdrucke der Wahrheit und Wirkſamkeit des allgemeinen Lebens emporſteigt. Erſtens iſt das Beſtimmtſein des organiſchen Körpers durch das allgemeine Leben im Weſen des organiſirten und lebendigen Einzelweſens das Eigenthümliche des organiſch=lebendigen Einzelweſens, das vegetative Leben, das Pflanzenweſen, und als dieſes die erſte oder unterſte Hauptſtufe der Manifeſtation des allgemeinen Lebens an dem individuellen. Zweitens iſt das Beſtimmtſein des vegetativen Lebens durch das allgemeine, der Zuſammenhang des letzteren mit den Charakteren des Pflanzenweſens das Eigenthümliche des vegetativ=ſinnlichen oder thieriſchen Einzelweſens, das thieriſche Leben, das Thierweſen, und als dieſes die zweite und mittlere Hauptſtufe der Manifeſtation des allgemeinen Lebens an dem individuellen. Drittens iſt das Beſtimmtſein des thieriſchen Lebens durch das allgemeine, der Zuſammenhang des letzteren mit dem Eigenthümlichen des thieriſchen Einzelweſens das Eigenthümliche des vegetativ=ſinnlich=intellectuellen oder menſchlichen Einzelweſens, das menſchliche Leben, das Menſchenweſen, und als dieſes die dritte und oberſte Hauptſtufe der in Rede ſtehenden Offenbarung. Auf dem Zuſammenhange der Gattung aller Gattungen mit der qualitativen Einzelheit im Pflanzenweſen, im Thierweſen und im Menſchenweſen beruht der ewige, wandelloſe, überall im Uni-

verſum identiſche Charakter der kosmiſchen Pflanzengattung, Thiergattung und Menſchengattung, und der Arten und ſpecifiſchen Einzelheiten unter dieſen Gattungen.

817. Die erſte Hauptſtufe des Individuallebens enthält die Offenbarung des allgemeinen Lebens an dem individuellen, wie ſie bloß durch die Organiſation phyſiſcher Körper erfolgt. Seinem Begriffe gemäß umfaßt das vegetative Leben an der Pflanze den Inbegriff derjenigen Thätigkeiten, welche den als Keim vorhandenen Pflanzenſtoff unter der Anweiſung der ihnen vorgezeichneten Form und Geſetzmäßigkeit der Bildung zu einer beſtimmten organiſirten Geſtalt entwickeln, während eines feſtgeſetzten Zeitraumes die Entfaltung und Erhaltung der Geſtalt in einer raſtloſen Aenderung und Bearbeitung ihres Stoffes vermittelſt Aſſimilation fremder Stoffe und Ausſcheidung der eignen für ſie unbrauchbar gewordenen durchführen, und Keime zu einer neuen Entwicklung gleichartiger Individuen hergeben. Die organiſirte Geſtalt beſitzt dieſe charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit, daß in ihr vermittelſt des Verhältniſſes ihrer Theile zu einander und zu dem Ganzen während einer ihr angewieſenen Reihe von Veränderungen die Idee einer in ſich ſelbſt abgeſchloſſenen und in ihrer Beſchränktheit vollſtändigen Einheit des Mannigfaltigen auf eine ſolche Weiſe dargeſtellt wird, nach welcher in jedem Momente der Reihe die Zweckmäßigkeit über die Form, die Form über die wirkende Bildungsthätigkeit und dieſe über den Wandel des Stoffes herrſchend ſich erweiſt. Hiernach iſt jeder Theil des Pflanzenkörpers ein durch die Zweckmäßigkeit des Ganzen beſtimmter Stoff, er iſt ein Organ, welches als Mittel zur Erreichung des unmittelbaren Selbſtzweckes des beſonderen Organismus, nämlich zur Verwirklichung der vermöge ihrer immanenten Thätigkeit ſich geſtaltenden, erhaltenden und fortpflanzenden Individualität ſich verhält. Das Daſein der Pflanze iſt nach

den beiden Seiten der organiſchen Lebensthätigkeit zu betrachten, welche in ihm eine untrennbare Einheit ausmachen: daß es einerſeits eine beſtändige Wirkſamkeit und andrerſeits das ſtets ſich erneuernde Reſultat der eignen Wirkſamkeit iſt. Als beſchränkter individueller Organismus iſt die Pflanze in ihrer Thätigkeit nothwendig abhängig von der Einwirkung der ſie umgebenden Körper. Ihr kommt daher die Reizbarkeit nicht bloß hinſichtlich auf die Wechſelwirkung ihrer einzelnen Organe, ſondern auch im Bezug auf jene Einwirkung, und ein beſtimmter Grad des Vermögens der Reaction gegen die von außenher auf ſie eindringenden Anregungen zu. Zufolge ihrer Empfänglichkeit für den Reiz wird die Bildungskraft dazu ſollicitirt, daß ſie den für das Gewächs in der Form der tropfbaren und der elaſtiſchen Flüſſigkeit ſich darbietenden Nahrungsſtoff aus der Erde, aus dem Waſſer, aus der Luft aufnimmt, und indem ſie die Geſetze der chemiſchen Miſchung und Trennung der Stoffe modificirt und dem höheren Geſetze des vegetativen Lebens unterwirft, ihn dem Pflanzenkörper verähnlichend aneignet und ſo das Geſchäft der Ernährung vollbringt. Diejenige Bewegung, welche der Pflanze als einem organiſirten Körper eigenthümlich angehört, die organiſche Lebensbewegung unterſcheidet ſich weſentlich von der durch die bloßen Geſetze des Mechanismus und des Chemismus beſtimmten, indem dieſe Geſetze in ihr nur als untergeordnete, durch die an Reizbarkeit gebundene Bildungsthätigkeit beherrſchte, mithin auch unter der Leitung der organiſchen Form und Zweckmäßigkeit ſtehende Bedingungen ſich geltend machen. Auf der anderen Seite unterſcheidet ſie ſich von der ſinnlich-willkürlichen Bewegung dadurch, daß ſie nicht durch Empfindung bedingt wird. Da für die Gewächſe die Function der Ernährung ohne Willkür der Bewegung nur inſoweit Statt finden kann, als ihnen von einem gegebenen beſtimmten Standpunct aus die angemeſſene Einwirkung von Seiten des

ſie umgebenden Körperſtoffes zu Theil wird, ſo iſt ihre Abhängigkeit von ihrer Umgebung und von der Macht der Schwere ſo groß, daß ſie an irgend einer Stelle (größtentheils im Erdreiche, zum Theil auch im bloßen Waſſer oder in der Rinde anderer Gewächſe) wurzeln und vermittelſt der Wurzel ihren Wohnplatz behaupten müſſen. Auch beruht dem gemäß die für den Zweck ihrer Forpflanzung Statt findende Thätigkeit bei allen Gewächſen nur auf einer innerhalb ihres Organismus erfolgenden Bereitung des Keimes, welcher zum Behufe ſeiner Entwicklung dem fremden Körperſtoff übergeben wird.

818. Die zweite Hauptſtufe des Individuallebens enthält diejenige Offenbarung des allgemeinen Lebens an dem individuellen, welche durch das ſinnlich-vegetative oder thieriſche erfolgt. In demſelben gelangt das organiſirte Einzelweſen zu einem bewußtloſen Innewerden deſſen, was die bloße Pflanze empfindungslos erlebt, und zu einer durch dieſes Innewerden angeregten und geleiteten Bewegung. Zum Behufe dieſer beiden grundweſentlichen Functionen der Senſibilität, welche in der mittleren Lebensſtufe den Functionen der Vegetation ſich anſchließen, iſt der Organismus des thieriſchen Körpers neben den Werkzeugen der Vegetation mit eigenthümlichen der Sinneswahrnehmung und der willkürlichen Bewegung verſehen, und er erſcheint in jeder Thierart um ſo vollkommner, je vollſtändiger die Organe der Sinnlichkeit entwickelt und je inniger ſie mit denen der Vegetation zur Einheit verbunden ſind. Die Grenze der Sphäre, welche den Functionen der reinen Sinnlichkeit zukommt, iſt durch den Begriff der mittleren Lebensſtufe beſtimmt. Das thieriſche Vorſtellungsvermögen geht nicht über die Fähigkeit des Individuums hinaus, die in Anregung der Sinnesnerven ſich kundgebenden Aeußerungen ſeines eignen Körpers und der Zuſtände ſeines vegetativen Lebens, ſo wie ſeine

eignen Seelenſtimmungen unter den mannigfaltigen Modificationen der Luſt, der Unluſt und der Begierde, und die ſinnenfälligen Erſcheinungen der in ſeinen Wahrnehmungskreis fallenden fremden Körper wahrzunehmen und unwillkürlich in der Erinnerung wiederzuvergegenwärtigen, ohne hierbei zum denkenden, oder, was daſſelbe ſagt, zum bewußtvollen Erkennen ſowohl der Erſcheinung und Aeußerung, als der Cauſalität und des Inneren der wahrgenommenen Gegenſtände ſich zu erheben. Das individuelle Bewußtſein, welches die unzertrennliche Einheit des Selbſtbewußtſeins und des Bewußtſeins der dem Selbſt gegenüberſtehenden Gegenſtände iſt, darf keineswegs dem Thiere zugeſchrieben und darf nicht für die nothwendige Folge der Sinneswahrnehmungen und der ſinnlichen Erinnerungen gehalten werden, ſondern iſt vielmehr das Eigenthümliche einer Lebensthätigkeit, welche die Wahrnehmungen und Erinnerungen nicht bloß hat und übt, ſondern ſie mit der Anerkennung begleitet: „ich nehme wahr, ich erinnere mich“, welcher folglich das Innewerden des ſinnlichen Innewerdens ſelbſt und hiermit der Charakter der dritten Lebensſtufe, die Ichheit oder die Perſönlichkeit angehört. Die Ermangelung der letzteren, die Bewußtloſigkeit, das heißt, die Unfähigkeit des Sinnenweſens, anzuerkennen: „ich bin, ich nehme wahr, ich begehre, ich handle“, und: „mir ſtehen wahrgenommene, begehrte, mit mir in Wechſelwirkung befindliche Dinge gegenüber“, macht das grundweſentliche Unterſcheidungsmerkmal der thieriſchen oder der bloßen Sinnlichkeit im Vergleich mit dem ſinnlich-intellectuellen Erkenntnißvermögen des Menſchen aus. Die ſinnliche Kenntniß eines äußeren Gegenſtandes und eines eignen Lebenszuſtandes beſteht nur darin, daß die ſinnenfällige Erſcheinung deſſelben dem ohne Selbſtbewußtſein Vorſtellenden mehr oder minder vollſtändig in der Erinnerung ſich darſtellt, wann für ſeine Sinneswahrnehmung entweder der Gegenſtand und der Zuſtand ſelbſt, oder ein

in Verbindung hiermit ehemals wahrgenommenes Object wiedererſcheint. Das Vermögen der thieriſchen Handlungen iſt überhaupt die Fähigkeit des Individuums, durch die innere, in ſeiner Seelenſtimmung ſich ausſprechende Macht bewußtloſer Empfindungen, Anſchauungen und Erinnerungen zu gewiſſen, ihnen entſprechenden Gliederbewegungen beſtimmt zu werden. Dieſe Macht der Senſibilität zeigt ſich theils als angeborner Trieb und als unmittelbarer Impuls, welcher unabhängig von der ſinnlichen Kenntniß zu gewiſſen Handlungen antreibt und das Eigenthümliche hat, daß in der Anregung zugleich auch die Anleitung zur Ausführung der Handlung gegeben wird. Theils wirkt ſie unter der Form eines durch ſinnliche Kenntniß vermittelten, in der Erinnerung an einen ehemals erlebten Zuſtand hervortretenden entweder anziehenden Reizes oder abſchreckenden Motives. In beiden Fällen wird die leitende Endurſache des Handelns, welche auf die Erhaltung des Individuums und ſeiner Gattung, und auf ſein angemeſſenes Eingreifen in die Haushaltung der Natur gerichtet iſt, nebſt der übrigen hierher gehörigen Cauſalität bewußtlos befolgt und dargeſtellt.

819. Endlich beſteht das Charakteriſtiſche der dritten Hauptſtufe des Individuallebens in der vollendeten Offenbarung des allgemeinen Lebens an dem organiſch-lebendigen Einzelweſen, die in einem vegetativ-ſinnlich-geiſtigen Leben erfolgt, in welchem für das Individuum ſein Wahrnehmen und ſein durch Empfindung, Anſchauung und Erinnerung geleitetes Handeln Gegenſtand der eignen Anerkennung, folglich bewußtvoll und mit freier Selbſtthätigkeit den ſelbſterkannten und ſelbſtergriffenen Zwecken unterworfen wird. Im Menſchen ſteigert ſich die ſinnliche Selbſtheit zur Ichheit, zu der in ihren Thätigkeiten ſich ſelbſt erkennenden und in ihren freien Handlungen mit Bewußtſein und Wahl, mit Erhebung des ſich darbietenden Beweggrundes zum Beſtim-

mungsgrunde ſich ſelbſt beſtimmenden Lebenskraft. Das Handeln des individuellen Ich's iſt ein in den Schranken der Endlichkeit und Abhängigkeit erfolgendes wahrhaft ſelbſtthätiges, weil denkendes Darſtellen der Cauſalität. Der Menſch beherrſcht durch eigene Abſichten und durch die Anerkennung der Wirkungsweiſen die in den Bewegungsnerven und Muskeln ſeines Leibes ihm zu Gebote ſtehende wirkende Urſache, während die Thiere in ihren Handlungen bewußtloſe und die Pflanzen in ihren Vegetationsfunctionen empfindungsloſe Werkzeuge der abſoluten Cauſalität ſind. Daher wird auch nur dem Menſchen vermöge ſeiner Perſönlichkeit, und nicht dem Thiere, der Cauſalzuſammenhang und hiermit das Innere des Seins der Dinge vermittelſt der ſinnlichen Aeußerungen offenbar. Der Menſch nimmt an der allumfaſſenden Urſachlichkeit, an dem Walten des unendlichen Geiſtes im Weltall erkennend, gemüthsempfindend und abſichtsvoll handelnd Theil, und der Beruf ſeines Daſeins iſt kein anderer, als eben dieſer: in der Individualität den Charakter der geiſtigen Wirkſamkeit gehörig darzuſtellen, als Geiſt ſo zu leben, wie es die Idee ſeines geiſtigen Lebens erfodert, und hierdurch der Offenbarung Gottes, welcher alle übrigen Stufen und Arten des Daſeins bewußtlos und willenlos dienen, mit Bewußtſein und mit Freiheit zu entſprechen. In Uebereinſtimmung mit dem Vernunftbegriff der dritten Lebensſtufe unterſcheidet ſich erfahrungsmäßig der menſchliche Leib auf unſerer Erde von dem thieriſchen durch alle diejenigen Eigenthümlichkeiten, welche ſeine höhere Bedeutung ausdrücken, der zufolge er dazu geeignet und darauf berechnet iſt, als Bedingung und Werkzeug zu dem Zwecke nicht bloß des leiblich-ſinnlichen, ſondern insbeſondere auch des intellectuellen Lebens ſich zu verhalten. Die menſchliche Seele in dem weiteren, dem Sprachgebrauch des gemeinen Lebens fremden Sinne dieſes Wortes iſt die wirkliche Einheit der ganzen menſchlichen Lebenskraft. Im engeren und

gebräuchlichen Sinn iſt ſie die relative Einheit unſerer ſinnlich-intellectuellen Lebenskraft, welche von unſerer ihr untergeordneten leiblichen Lebenskraft zwar nothwendig unterſcheidbar, jedoch nur im Zuſammenhange mit derſelben und folglich mit dem organiſirten Körper wirklich, und in dieſer Wirklichkeit der Menſch ſelbſt iſt. Daß dieſe durchaus gültige, von unumſtößlichen Grundſätzen des vernünfigen Weſenverſtändniſſes getragene Anerkennung des kosmiſchen Menſchenweſens nichts weniger als der ſittlich religiöſen Ueberzeugung von der endloſen Fortdauer unſerer individuellen Perſönlichkeit widerſtreitet, wird am Ausgange meiner Darſtellung gezeigt werden. Als intellectuelle Seele, deshalb alſo, weil ihm die Fähigkeit des bewußtvollen Innewerdens und des abſichtlichen Handelns angehört, iſt der Menſch ein „Geiſt", ein individualiſirtes Abbild des in der ewigen Begründung und Beherrſchung des Univerſums ſich offenbarenden abſoluten Geiſtes. — Mit der Entwicklung der Eigenthümlichkeit und der Oberſtelle, welche dem Menſchenweſen im Reiche des individuellen Lebens durch die Ordnung des Weltganzen angewieſen iſt, ſchließt die Reihe der ſynthetiſchen Erklärungen, welche der Metaphyſik in dieſem Syſteme angehören. Meine Andeutung wendet ſich nunmehr noch zu den durch die Metaphyſik begründeten Principien der praktiſchen Philoſophie.

3). Die oberſten Grundſätze der praktiſchen Philoſophie.

820. Während der erſte Haupttheil des Syſtemes der Philoſophie, welcher die Metaphyſik nebſt der Erkenntnißtheorie zu ſeinem Inhalt und die Logik und die Pſychologie zu ſeinen Nebenzweigen hat, bloß aus dem theoretiſchen Geſichtspunct nach dem Ziele ſtrebt, die allgemeinen Beſtimmungen der ewigen Ordnung und Cauſalverknüpfung der Wirklichkeit in das wiſſenſchaftliche Verſtändniß aufzuneh-

men, iſt der zweite auf die Hervorhebung und Verdeutlichung der praktiſchen Richtung und Macht der dynamiſchen Vernunftwahrheiten gerichtet (vergl. oben 1ſt. Band Einleit. §. 9. u. 10.). Dieſer erwägt alſo die genannten Wahrheiten von derjenigen Seite und in derjenigen Beziehung, nach welcher ſie als die oberſten praktiſchen Grundſätze der Geſinnung und der Handlungsweiſe ſich geltend machen, nach welcher ihr Inhalt unſeren Willen in Anſpruch nimmt und ihn auffodert, ſie in ſeiner Lenkung der Vorſtellungen, der Gemüthsempfindungen und der Thatkraft als die höchſten Normen ohne Ausnahme zu befolgen und darzuſtellen. Keine andere und geringere Quelle iſt es, als die allgemeine urſachliche Verknüpfung der Wirklichkeit, die Ordnung der Kräfte, Geſetze und Endurſachen im Weltganzen, und hiernach die Stelle, die Bedeutung und die Aufgabe, welche in der ewigen Feſtſetzung der Stufen und Gattungen der Einzelweſen dem Menſchenweſen mit vernünftiger Nothwendigkeit verliehen iſt, woraus die wandelloſen oberſten Zwecke und Geſetze unſeres Freiheitsgebrauches zunächſt für unſere irdiſche Laufbahn entſpringen, woher alſo die idealen Grundſätze der Sittlichkeit, des Rechtes und der Religioſität ihre unmittelbare Ableitung und Erklärung erhalten. Nichts iſt entſchiedener auf dem Standorte des gültigen Begriffes der Philoſophie, als die bezeichnete Abhängigkeit ihres praktiſchen Gebietes von ihrem theoretiſchen, welche übrigens auch von den Philoſophen unſeres Zeitalters größtentheils anerkannt und vertheidigt wird. Die unmittelbaren Hauptzweige der praktiſchen Sphäre ſind die philoſophiſche Sittenlehre, Rechtslehre und Religionslehre. Ihnen ſchließt ſich als Nebenzweig die allgemeine Aeſthetik an. Nicht in den Umfang des unmittelbaren Syſtemes der Philoſophie, ſondern unter die Kategorie philoſophiſcher Kunſtlehren oder angewandter (zur Aufſtellung von Zwecken und Regeln für beſtimmte Gattungen kunſtmäßiger Leiſtungen die Principien jenes Syſtemes

anwendender) philoſophiſcher Disciplinen gehören die Politik, die Pädagogik, und die Theile der ſpeciellen Aeſthetik oder die einzelnen Theorieen der ſchönen Künſte.

a. Sittenlehre.

821. In der Eigenthümlichkeit des Menſchenweſens, wie ſie von der metaphyſiſchen Betrachtung mit apodiktiſcher Gültigkeit erfaßt wird, iſt für unſeren Freiheitsgebrauch dieſes Cauſalverhältniß begründet, daß es immer unſere Intereſſen für und wider die in unſeren Lebenskreis eintretenden Gegenſtände ſind, welche unſerem Willen die Anregung zu ſeiner Thätigkeit bringen und als die Motive zu ſeinen Entſchlüſſen auftreten. Seine innere Freiheit, ſein grundweſentliches Attribut, welches von der äußeren Freiheit der Thatkraft genau zu unterſcheiden, zeigt ſich hierbei darin, daß er niemals durch die Macht eines Motives ſchlechterdings dazu gezwungen werden kann, ſo oder anders ſich zu verhalten, ſondern daß er in ſeiner eigenthümlichen Selbſtthätigkeit jedem ihm dargebotenen „Beweggrund" die Bedeutung eines „Beſtimmungsgrundes" zum Handeln entweder ertheilt oder verſagt. Durch die Natur unſeres geiſtigen Lebens iſt eben ſo ſehr die Möglichkeit ausgeſchloſſen, daß von uns ein Zweck ergriffen werde, der nicht in dem Kreis unſerer Intereſſen ſich geſtaltet, als es undenkbar iſt, daß der Wille ohne den Antrieb, welcher in den Vorſtellungen und Empfindungen der Zwecke und Intereſſen enthalten iſt, zu ſeiner Thätigkeit gelange. Demzufolge kann weder ein beſonderer, bloß ſubjectiv für uns geltender, noch ein allgemeiner objectiv gültiger Grundſatz gedacht werden, welcher als ein praktiſcher die Macht beſitzt, den Willen zu einer beſtimmten Weiſe des Verfahrens anzuhalten, wenn er nicht in den Intereſſen der Menſchheit ſeinen Urſprung und ſeine Stütze findet. Nach dem Weſen der Willensthätigkeit iſt kein anderer Grund ſtatthaft, dem zufolge das Ich zur Beob-

achtung irgend einer Richtſchnur ſeines Thuns und Laſſens ſich beſtimmen kann, als ein teleologiſcher, als das Intereſſe der Perſon für die Erreichung einer Abſicht. Deshalb muß jede Regel unſeres freien Verhaltens aus einer teleologiſchen Bedeutung herrühren, und ein oberſtes an der Spitze der ſittlichen Geſetzgebung ſtehendes Freiheitsgeſetz kann nur in der Allgemeingültigkeit eines letzten Endzweckes für alle Beſtrebungen der Menſchheit enthalten ſein. Demnach fällt dieſer Endzweck als das höchſte Gut mit dem oberſten Geſetz unſres Strebens in einer einzigen praktiſchen Idee zuſammen. Der Inhalt dieſer Idee beſteht in der Aufgabe der wahrhaft übereinſtimmenden und daher angemeſſenen Ausbildung der Fähigkeiten, welche das geiſtige Leben der Menſchheit ausmachen, worin die gehörige Sorge für die leiblich-ſinnliche Lebensſeite als für die dienende Bedingung der intellectuellen eingeſchloſſen iſt. Der bezeichnete Inhalt verdeutlicht ſich durch die unterſcheidende Erwägung derjenigen eigenthümlichen Probleme, welche in der Einheit unſerer Intelligenz ihren einzelnen Hauptthätigkeiten vorgezeichnet ſind.

822. Erſtens kommt hierbei die Sphäre unſres bewußtvollen Vorſtellens, und zwar innerhalb ihrer das Erkennen in Betracht, durch welches die übrigen Geiſtesäußerungen zunächſt bedingt und eingeleitet werden. Damit es ſeinem Begriff entſpreche, muß es mit ſeiner theoretiſchen Richtung die praktiſche vereinigen. Die Wahrheit iſt nicht bloß das durch ſich ſelbſt unſer Streben nach Wiſſen befriedigende Object und Ziel dieſes Strebens, ſondern ſoll auch von dem Gemüth und dem Willen ergriffen und durch die Thatkraft in unſerem Wirkungskreiſe kund gegeben werden. Demzufolge hat ſie theils einen unbedingten Werth um ihrer ſelbſt willen hinſichtlich auf die Natur und die Anfoderungen unſeres Erkenntnißvermögens, theils einen durch ihre Beziehungen zu den übrigen intellectuellen Fähigkeiten beſtimmten,

jedoch iſt ſie nur eines in der Summe der weſentlichen Güter der Perſönlichkeit. Hält nun die Beurtheilung einſeitig den Geſichtspunct des dem Erkenntnißvermögen eigenthümlichen Bedürfniſſes feſt, ſo eignet ſie (mit Ariſtoteles) den höchſten Rang unter allem für die Menſchheit Erreichbaren dem Gewinn der Wahrheit und der Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen zu. Zweitens iſt in dem Umfang unſeres Denkens dem Erkennen das Erſinnen und Erdichten nebengeordnet. Die menſchliche Intelligenz iſt auch zur Hervorbringung eigner geiſtiger Erzeugniſſe durch freie Zuſammenſtellungen der im Erkennen gewonnenen Vorſtellungselemente geeignet und berufen. Hier zeigt ſie ſich in dem inneren Wirkungskreis einer eigenthümlichen Productivität, mit welcher ſie aus ſich ſelbſt eine unüberſehbare Mannigfaltigkeit von Vorſtellungsgebilden in Beziehung theils auf die nützlichen, theils auf die ſchönen Künſte hervorzurufen vermag. Berückſichtigen wir in unſerer Erwägung des Werthes der Geiſtesanlagen vorzugsweiſe dieſen ſchöpferiſchen Trieb, und faſſen wir einſeitig den Vorzug in's Auge, welchen ſeine Wirkſamkeit aus einem gewiſſen Geſichtspunct, nämlich hinſichtlich des in ihr hervortretenden höheren Grades der freien Selbſtthätigkeit vor dem bloßen Aneignen der dem Erkennen gegebenen Stoffe hat, ſo zeigt ſich hiermit die Erfindungskraft als die vorzüglichſte Eigenſchaft der Intelligenz, und es wird der höchſte Werth unter den geiſtigen Gütern dem ausgebildeten Talent zum Erfinden des Schönen und des Nützlichen beigelegt. Drittens iſt der Antheil des Gemüthes an der Exiſtenz unſrer Perſönlichkeit in folgenden Beſtimmungen ausgedrückt. Durch die Gemüthsempfindungen, indem ſie aus der Werthbeurtheilung als die Ankündigungen derſelben im geiſtigen Lebensgefühle hervorgehen [1]), wird

---

[1]) Ueber das hier angedeutete Weſen des Gemüthes iſt zu vergleichen mein Lehrb. d. Pſychologie, 2te Ausg. S. 236—270.

erſtlich das denkende Erkennen zu dem vollſtändigen Innewerden theils unſres eignen Daſeins, theils der uns gegenüberſtehenden Objectivität und unſrer Wechſelwirkung mit derſelben ergänzt, und wird zweitens unſerer Willenskraft und Thatkraft die unerläßliche Anregung zu ihren Aeußerungen in der Form der Impulſe gebracht. Die Anſprüche des Gemüthes ſind unaufhörlich auf die Abwehr der Unluſt und auf den Gewinn und die Feſthaltung der Luſt gerichtet. Der Lebenszuſtand, in welchem das Gemüth nach dem zureichenden Grunde der gültigen Beurtheilung frei von den Empfindungen, die unter der Form der Unluſt hervortreten, und nur von den Gefühlen der Zufriedenheit und der Freude erfüllt ſich findet, iſt die Glückſeligkeit. Aus dem Geſichtspuncte des Gemüthes erſcheint die Glückſeligkeit — in ihrer größten Reinheit, Innigkeit, Vollſtändigkeit und Dauerhaftigkeit gedacht — als das höchſte für uns erreichbare Gut. Viertens iſt unſrer Thatkraft die Aufgabe vorgeſteckt, daß ſie innerhalb unſres äußeren Freiheitsgebietes, deſſen weſentlicher Umfang durch den Begriff der Perſönlichkeit beſtimmt iſt, vermittelſt jeder Art unſrer willkürlichen Bewegungen und insbeſondre vermittelſt der Leiſtungen einer ausgebildeten Fertigkeit und Kunſt an dem äußeren Stoffe den Ausdruck des von uns Gedachten, Empfundenen und Gewollten hervorbringe und Alles mit Leichtigkeit und Genauigkeit in der Reihe der äußeren Veränderungen verwirkliche, was wir darzuſtellen beabſichtigen. Aus dem Geſichtspuncte der Anfoderungen der Thatkraft erſcheint als das höchſte Lebensgut die größte Energie, Zweckmäßigkeit und Kunſtfertigkeit des Handelns in Verbindung mit dem umfaſſendſten, einflußreichſten und heilſamſten Wirkungskreis in der menſchlichen Geſellſchaft. Auch gehört ihrer Ausbildung zu allen lobenswürdigen Leiſtungen in den Gebieten der Wiſſenſchaften, der Künſte und überhaupt des praktiſchen Lebens nicht bloß ein relativer Werth wegen des Dienſtes an, den dieſe Leiſtungen

zur Erreichung von Zwecken als Mittel gewähren, ſondern auch ein unbedingter Werth an ſich ſelbſt, weil der Menſch erſt im eigentlichen Handeln die vollſtändige Idee ſeiner denkenden Cauſalität und ſeiner ſelbſtbewußten Freiheit äußerlich objectivirt und verwirklicht. Endlich fünftens kommt dem Wollen die Eigenthümlichkeit zu, daß es den Centralpunct unſeres geiſtigen Lebens einnimmt, in die drei Hauptſphären deſſelben, alſo in die Sphäre des Denkens, des Gemüthsempfindens und des Handelns ihren Gebrauch beſtimmend eingreift, und ihre Functionen, inſoweit es ſie leitet, an ſeiner Selbſtthätigkeit und Freiheit Theil nehmen läßt. Geht nun die Werthbeurtheilung von der Erwägung dieſes Verhältniſſes aus, ſo ſtellt ſich in der höchſten Selbſtändigkeit, Energie, Feſtigkeit und Conſequenz der Willenskraft das oberſte Gut dar, was dem Menſchen zu Theil werden kann. Aber es muß hierbei auch auf der andren Seite erwogen werden, daß der Wille der Anweiſung durch das Erkennen und der Anregung durch das Empfinden fähig und bedürftig iſt, und daß er für ſeine gehörige Kraftäußerung die Fertigkeit im äußern Handeln erfodert.

823. Vermöge eines ſolchen Verſtändniſſes der Stelle und Aufgabe, welche jeder unſrer intellectuellen Hauptfähigkeiten in der Organiſation unſres Geiſtes zukommt, und des beſondren höchſten Zieles und Gutes, deſſen annäherungsweiſe Statt findende Erreichung für die Thätigkeit einer jeden dieſer Fähigkeiten vorgeſteckt iſt, beſtimmt ſich in unſerem Bewußtſein der Begriff einer Uebereinſtimmung und harmoniſchen Ausbildung derſelben im Ganzen des Menſchengeſchlechtes, welche als der letzte für Alle gültige Endzweck im Kreiſe der Motive des Wollens, als der oberſte Gegenſtand unſerer praktiſchen Intereſſen von unſrer Werthbeurtheilung anzuerkennen iſt, und im Bezug auf welche die gehörige Entwicklung und geſunde Wirkſamkeit der leiblich-

ſinnlichen Lebensſeite nur als untergeordnete Bedingung und angemeſſen von dem Willen gebrauchtes Mittel die ihr angehörige Wichtigkeit behauptet. Die Idee der harmoniſchen Ausbildung des geiſtigen Lebens der Menſchheit macht ſich erſtens für unſeren Freiheitsgebrauch mit vernünftiger Nothwendigkeit als die Idee des höchſten und vollſtändigen Gutes der Menſchheit geltend. Denn in ihrem Umfange liegt die Eigenthümlichkeit jedes beſonderen für unſeren Beſitz möglichen und wünſchenswerthen wahren Gutes, die fortwährende Entwicklung der Erkenntniß des Wahren, der Empfindung des Werthvollen, Erfreuenden und den Willen und die Thatkraft Anregenden, der Erfindung in den Bereichen der Künſte, der Verwirklichung des Erſonnenen, der äußeren Darſtellung des Wahren, des Schönen und des Nützlichen, und endlich der freien Selbſtbeſtimmung zu jedem gewählten Handeln. Alſo enthält dieſer Umfang die Bezirke der Wiſſenſchaft und Weisheit, der Erfindungskraft, der Glückſeligkeit, der Thatkräftigkeit und Kunſtfertigkeit und der inneren Freiheit, nebſt allen durch unſer Wollen und Handeln zu realiſirenden wahrhaft angemeſſenen Zuſtänden und Verhältniſſen der Perſönlichkeit in derjenigen Ordnung, Zuſammenſtimmung und Vollſtändigkeit, welche durch den Charakter der dritten Lebensſtufe gefodert wird. Demzufolge erweiſt dieſe Idee ſich zweitens als die oberſte praktiſche Wahrheit, welche unſrem Willen in ſeinem höchſten Intereſſe die allgemeinſte Richtſchnur vorhält, die er ohne Ausnahme bei jeder Weiſe ſeiner Wirkſamkeit zu befolgen hat, mithin als das Grundgeſetz unmittelbar für den inneren und mittelbar für den äußeren Freiheitsgebrauch. In der Eigenſchaft dieſes Grundgeſetzes läßt ſich die bezeichnete Idee mit den Worten ausſprechen: du ſollſt für die harmoniſche Ausbildung des geiſtigen Lebens der Menſchheit in deiner eignen Perſon und in Hinſicht jeder andern, auf welche du einzuwirken vermagſt, als für das höchſte Ziel deines Stre-

bens unausgeſetzt aus dem Grunde thätig ſein, weil du vernünftiger Weiſe, in einer ſchlechthin gültigen Werthbeurtheilung und Werthempfindung dem Intereſſe für dieſen Zweck alle deine übrigen Intereſſen unterordnen mußt. Das hierin ausgeſprochene Gebot verlangt unmittelbar auch dies, daß jeder Einzelne ſich als ein Glied der menſchlichen Geſellſchaft erkennend deſſen ſich bewußt ſei, daß er nur in der richtig geordneten geſelligen Verbindung, die zunächſt das einzelne Volk, aber in ihrer Totalität die Geſammtheit der Völker zu umfaſſen beſtimmt iſt, wahrhaft menſchlich zu leben und den Beruf ſeines Daſeins hienieden zu erfüllen vermag. Jeder kann alſo die Erſtrebung des oberſten praktiſchen Zweckes als ſeine eigne höchſte individuelle Angelegenheit nur mit der begleitenden Anerkennung wahrhaft erfaſſen, daß ſie die gemeinſame des Menſchengeſchlechtes iſt, und umgekehrt kann er ſie nicht aus dem Geſichtspuncte dieſer Anerkennung verſtehen und beherzigen, ohne ſie zu der höchſten Aufgabe ſeines individuellen Strebens zu machen.

824. Die harmoniſche Ausbildung des geiſtigen Lebens der Menſchheit, welche in jedem Volk, wie in jeder Perſon nothwendig von einem zeitlichen Anfangspunct ausgeht, iſt ihrem Begriffe nach eine des endloſen Fortſchreitens bedürftige und fähige, ein in's Endloſe endliches Werden. Hier findet die Kategorie des in das Endloſe Endlichen, nach ihrem Unterſchiede ſowohl von der an ſich beſtehenden Unendlichkeit des Urweſens, als von der dem Univerſum angehörigen Unendlichkeit an dem Endlichen, ihre wichtigſte Anwendung. In jedem begrenzten Zeitraume kann das Reſultat der intellectuellen Entfaltung des denkenden Einzelweſens nur ein beſchränktes ſein, während jedoch zunächſt dem Erkennen eine ſchlechthin unendliche Objectivität gegenüberſteht, und dem nie aufhörenden Zunehmen des Umfanges und der Tiefe des Erkenntnißvermögens jede andere Seite der Geiſtesthä-

tigkeit zu entſprechen beſtimmt iſt. Daher iſt durch den höchſten Endzweck des Freiheitsgebrauches kein abſolutes Ziel als zeitlicher Endpunct des Trachtens feſtgeſtellt, bei welchem die Intelligenz zuletzt anlangen müßte, ſo daß alsdann das Streben zu ſeiner Befriedigung und Beendigung käme. Vielmehr iſt das Fortſchreiten durchaus um ſeiner ſelbſt willen als ſtetige Annäherung an ein nie vollſtändig erreichbares Ziel bedeutungsvoll, es trägt und entwickelt ſeine Zweckmäßigkeit in ſich ſelbſt. Fortwährend erfüllt der Menſch den Beruf ſeines Daſeins dadurch, daß er ſeine intellectuellen Fähigkeiten in ihrer Uebereinſtimmung übt. Dieſe fortbildende Uebung, welche ihrem Begriffe nach nie ſtillſtehen und nie aufhören kann und ſoll, iſt um ihrer ſelbſt willen werthvoll und befriedigend, belohnend und beglückend für das Selbſtbewußtſein und für das Selbſtgefühl.

825. Was zufolge des Weſens der menſchlichen Perſönlichkeit als der vollſtändige Inbegriff aller unſerer gültigen Intereſſen und hiermit als oberſtes Freiheitsgeſetz für unſer vernünftiges Denken und Wollen ſich kundgibt, das iſt in der Ordnung der Zwecke unmittelbar dem abſoluten Endzwecke des Weltalls (§. 811.) untergeordnet und durch denſelben geſetzt. Indem der Menſch in der harmoniſchen Ausbildung ſeines geiſtigen Lebens den wahren Beruf ſeines Daſeins — geſchehe es auch in undeutlichen und verworrenen Vorſtellungen — erkennt und in der Idee dieſes Berufes die oberſte Norm ſeines Freiheitsgebrauches mit Freiheit ergreift, dient er hierdurch der göttlichen Offenbarung in der ſeiner Lebensſtufe angewieſenen Weiſe. Denn wie jede Art der Exiſtenz der Einzelweſen einen ihr zuertheilten Standort der Zweckdienlichkeit in dem univerſellen Syſteme der Endurſachen behauptend einen beſtimmten ihr vorgeſchriebenen Antheil an dem allgemeinen Geſchäft nimmt, zu der Offenbarung Gottes als ein Organ ſich zu verhalten, ſo iſt

in dieſem Syſteme die teleologiſche Bedeutung der dritten Lebensſtufe durch die Aufgabe feſtgeſtellt: daß das intellectuelle Einzelweſen dem Endzwecke des Univerſums durch ſein Denken und Gemüthsempfinden, durch ſein Wollen und Handeln mit Bewußtſein und mit Freiheit entſprechen ſoll. Dieſe Aufgabe wird von der Menſchheit durch das vernünftige Streben nach der harmoniſchen Ausbildung ihres geiſtigen Lebens erfüllt. Wir verhalten uns keineswegs in der Eigenſchaft bloßer Mittel zu einem außerhalb unſerer Perſönlichkeit liegenden Zwecke, indem wir der Offenbarung Gottes in der uns zuertheilten Weiſe dienen, ſondern wir ſind vielmehr dadurch die bewußtvollen und freien Werkzeuge derſelben, daß wir den oberſten Selbſtzweck unſeres Daſein, den Gegenſtand aller unſerer vernünftigen Wünſche und Beſtrebungen als ſolchen erkennen und zum Beſtimmungsgrund unſeres inneren und äußeren Handelns machen, daß wir folglich dem vollſtändigen für unſere Perſönlichkeit durch die abſolute Vernunft feſtgeſetzten Gut mit ſtandhafter Richtung unſerer Willenskraft nachſtreben. So findet die oberſte Angelegenheit und Zweckmäßigkeit des Menſchengeſchlechtes in dem Endzwecke des Weltalls, und hiermit in der Wahrheit des göttlichen Seins ihren letzten durchaus zureichenden Erklärungsgrund.

826. Das in unſerer Betrachtung nicht bloß aus der Natur der menſchlichen Intelligenz, ſondern auch aus der Weltordnung und aus der urgründlichen Cauſalität abgeleitete und dergeſtalt vollſtändig philoſophiſch begründete oberſte Geſetz für den menſchlichen Freiheitsgebrauch iſt das höchſte, an der Spitze der ſittlichen Geſetzgebung ſtehende Sittengeſetz. Denn es gebietet, daß unſer Wille in dem Intereſſe für ſeine oberſte Aufgabe den Centralpunct aller ſeiner Intereſſen finde, die übrigen Zwecke ſeines Strebens auf dieſen eigentlichen praktiſchen Endzweck unterordnend beziehe, und

durch das in der Beurtheilung und Empfindung deſſelben enthaltene Motiv in letzter Inſtanz zu jedem Entſchluß ſich beſtimme. Die Sittlichkeit aber beſteht in der begriffsmäßigen Ordnung des ſinnlich=intellectuellen Lebens, der gemäß der Menſch nach ſeinen gültigen, in geſetzlicher Thätigkeit des Erkenntnißvermögens erworbenen Ueberzeugungen von der Würde und dem Berufe ſeiner ſelbſtbewußten Freiheit und mithin der ganzen menſchlichen Perſönlichkeit, und nach ſeiner Anerkennung und Empfindung des höchſten und allumfaſſenden Werthes, welcher im Bezug auf die von ihm zu erſtrebenden Güter der harmoniſchen Entwicklung ſeiner Geiſtesanlagen zukommt, ſeine praktiſchen Grundſätze insgeſammt bildet, feſthält und in jedem einzelnen Falle der Anwendung befolgt.

827. Die ſittliche Geſetzgebung bezieht ſich ihrer Natur gemäß bloß mittelbar auf die Reglung der äußeren Handlungsweiſen, während ſie jeden bewußtvollen Moment unſres Lebens in Anſpruch nimmt. Sie ſchreibt unmittelbar vor, nicht daß der Menſch dieſe oder jene That vollziehen oder unterlaſſen, ſondern daß er ſowohl zur Lenkung ſeiner Vorſtellungen und Gefühle, wie auch zu jeder Ausübung ſeiner Thatkraft lediglich nach den objectiv gültigen Motiven ſich entſcheiden ſoll, welche in dem Intereſſe für unſere höchſte Angelegenheit und mithin für unſere Menſchenwürde enthalten ſind. Ob er nach dieſen unbedingt wählenswerthen Beweggründen oder nach den entgegengeſetzten der Sinnlichkeit und der Selbſtſucht zu ſeinem Thun ſich beſtimmen wird, das muß ſie ſeiner Willkür ohne eine von ihr ſelbſt unmittelbar ausgehende äußere Beſchränkung derſelben überlaſſen. Sie könnte nicht ſein, was ſie iſt, nicht in der ihr eigenthümlichen Art die vernünftige Denkweiſe des Menſchen und die unbedingt gültige Zweckmäßigkeit ſeiner Abſichten in Anſpruch nehmen, wenn ſie auf ſeine Willensfreiheit noch durch andere

Mittel gebietend und deren Mißbrauch hemmend einwirkte, als durch Vorhaltung der ſchlechthinigen Wählenswürdigkeit des ſittlichen Motivs. Aus dieſem Verſtändniß ergibt es ſich, daß der Begriff der ſittlichen Geſetzgebung, durch welche die Tugendpflichten vorgezeichnet werden, auf folgenden conſtitutiven Merkmalen beruht. 1) Sie betrifft zunächſt die Beſchaffenheit der Geſinnung, welche in der Handlungsweiſe ſich ausdrückt, indem ſie verlangt, daß die Abſichten unſres Freiheitsgebrauches ſtets durch unſere Anerkennung und Empfindung des höchſten Berufes und der Würde der menſchlichen Perſönlichkeit geleitet ſein ſollen. 2) Sie iſt in ihrer urſprünglichen Bedeutung immer direct gebietend, und niemals bloß unterſagend. Verbietend verhält ſie ſich zum Willen nur in Folge deſſen, daß ſie geradezu vorſchreibt, was für eine Werthbeurtheilung zum Beſtimmungsgrund des Thuns und Unterlaſſens von ihm gemacht werden ſoll. 3) Es gehört entſcheidend zu ihrem Charakter, daß ihre Befolgung unerzwingbar iſt. Daher gelangt ſie nicht zu einer unmittelbaren zeitlichen und räumlichen Exiſtenz in äußerlich feſtgeſtellten Geſetzen, ſondern bleibt im Reiche der Ideen als ein Inbegriff praktiſcher Vernunftwahrheiten, denen vermöge des Innewerdens ihrer innerlich verpflichtenden Macht der Wille, ſolange er ſittlich gut geſinnt iſt und handelt, ſich unterwirft, und welche in der geſelligen Verbindung der Perſonen eine öffentliche Anerkennung und äußere Geltung in der Sitte finden, die ihnen mit vernünftiger Nothwendigkeit huldigt.

828. Der Menſch wird hienieden durch alle ſeiner Natur gemäßen Eigenthümlichkeiten und Erfoderniſſe ſeines Daſeins zum geſelligen Vereine mit den Weſen ſeines Gleichen hingezogen. Dieſe Beſtimmtheit unſerer irdiſchen Verhältniſſe erhält ihre teleologiſche Begründung durch die ewige Wahrheit, daß die vernünftigen Einzelweſen vermöge ihres

univerſellen Berufes zur Verbindung unter einander angewieſen ſind, in welcher allein ſie ihr begriffsmäßiges Daſein erreichen können. Die ſämmtlichen Bedingungen, welche der irdiſche Schauplatz für die harmoniſche Ausbildung unſerer Geiſtesanlagen enthält, unterliegen dem ordnenden und leitenden Einfluſſe dieſer Wahrheit. Sie bekundet ſich daher durch die Feſtſtellung einer Anzahl teleologiſch nothwendiger, vernünftig unerläßlicher Weiſen der geſelligen Verbindung. Dieſe ſind die ihrer Idee nach ſittlichen Formen der menſchlichen Gemeinſchaft, an denen hier nur die allgemeinſte moraliſche Grundlage bezeichnet werden ſoll [1]).

829. Das ſchlechthin Gleiche in jeder derſelben beſteht darin, daß die Einzelnen in ihrer Wechſelwirkung ihre ſelbſtbewußte freie Cauſalität gegenſeitig darſtellen und anerkennen. Unter dem Begriffe dieſer Darſtellung und Anerkennung iſt für die Weiſe der menſchlichen Gemeinſchaft zuvörderſt die nähere Determination enthalten: daß Jeder die von der Entfaltung und Fortbildung der inneren Willensfreiheit unzertrennliche äußere Freiheit, inſoweit dieſelbe in dem natürlichen Cauſalzuſammenhange der Veränderungen dem irdiſchen Menſchen überhaupt vermöge der Organiſation ſeines Lebens zu Theil geworden und ein weſentliches Attribut dieſes Lebens iſt, eben ſo ſehr dem Andern gegenüber behaupte, als dem Andern unverletzt und ungekränkt laſſe. Hiermit iſt für alle mit einander in Wechſelwirkung ſtehende Perſonen das allgemeine ſittliche Verhältniß ihrer äußeren Freiheitsgebiete feſtgeſtellt, dem zufolge jedes Gebiet aus dem oberſten Grunde, weil es durch die Idee der harmoniſchen Ausbildung unſeres geiſtigen Lebens durchgängig geregelt werden muß, in der Uebereinſtimmung mit jedem andern

[1]) Man vergl. hierüber meinen Grundr. d. philoſ. Sittenl. S. 165—199.

ſich erhalten ſoll. Nach dieſem Verhältniſſe hat der Einzelne durch die vernünftige Anerkennung der weſentlichen Gleichheit der Freiheitsſphäre, welche der Perſon als ſolcher zukommt, die ſeinige ſoweit zu beſchränken, daß er nicht aus den ihr gezogenen Grenzen heraustrete und verletzend in die des Anderen eingreife. Eine ſolche Beſchränkung des Freiheitsgebrauches hemmt nur den Mißbrauch der Willkür und überhaupt der intellectuellen Lebenskräfte, während ſie ſich als eine unerläßliche Bedingung zu der ſittlichen Förderung dieſer Kräfte verhält. Mit der Wechſelbeziehung und Wechſelbegrenzung der individuellen Freiheitsſphären iſt für die Gemeinſchaft der Perſonen die ſittliche Nothwendigkeit der Behauptung des eignen und der Anerkennung des fremden Eigenthumes gegeben. Die Perſon iſt aus dem Grunde, weil ſie in dem Verkehr mit Anderen ihre Freiheit zu behaupten und zu üben hat, begriffsmäßig als Eigenthümer beſtimmt. Denn der einfachſte Begriff des Eigenthumes iſt darin ausgeſprochen: daß ein Gegenſtand einer Perſon zur ausſchließlichen Verfügung zuſteht. Dieſer Begriff aber hat ſeine Gültigkeit vermittelſt der beiden bedingenden Umſtände, theils daß Perſonen vorhanden ſind, welche von der Verfügung ausgeſchloſſen werden, während ſie auf den Gegenſtand des Eigenthumes einzuwirken im Stande ſind, theils daß jede Perſon überhaupt nicht anders, als vermittelſt des ausſchließlichen Gebrauches von Gegenſtänden, die zu einem ſolchen Gebrauche ſich eignen, das Leben der Perſönlichkeit zu führen vermag. Das Eigenthum iſt zunächſt das innere, welches in den leiblich-ſinnlichen und ſinnlich-geiſtigen Eigenſchaften der Perſon beſteht, in den einzelnen Attributen, deren Einheit die Perſon iſt, und welches nur ſeinen Anlagen nach durchaus als ein angebornes, hinſichtlich ſeiner Verwirklichung aber zugleich als ein durch abſichtliche Ausbildung der Anlagen von der Perſon erworbenes betrachtet werden muß. Dem inneren ſchließt ſich das äußere an, und

beſteht theils aus Sachen, die bereits in der Freiheitsſphäre der Perſon eingeſchloſſen ſind, theils aus Leiſtungen, welche der Eine von dem Anderen vertragsmäßig zu fodern befugt iſt.

b. Rechtslehre.

830. Aus dem ſittlichen Erfoderniſſe, welches gebietet, daß der Verkehr der in die Berufsgeſchäfte des irdiſchen Lebens ſich theilenden Menſchen unter der Oberleitung des höchſten moraliſchen Princips nach den Grundſätzen der Behauptung des eignen und der Anerkennung des fremden Freiheitsgebietes und des daſſelbe erfüllenden Eigenthumes geordnet ſei, entſpringt in einer folgendermaßen vermittelten Weiſe das Poſtulat einer äußeren, durch vernunftmäßig geregelten Zwang feſtzuſtellenden Lebensordnung. Die ſittliche Geſetzgebung nimmt zwar jeden bewußtvollen Moment des menſchlichen Daſeins in Anſpruch. Da ſie aber ihrem Begriffe nach den Willen lediglich durch Vorhaltung der in dem Intereſſe für das höchſte Gut enthaltenen Motive zu ihrer Befolgung bewegt, ſo fehlt ihr die äußere Macht, um den durch ihre Uebertretung ſich ausſprechenden Mißbrauch des Willens zu verhindern. Nun bedarf ſie für die erwachſenen, zum vollſtändigen Freiheitsgebrauche gelangten Perſonen der Unterſtützung durch eine äußere Macht in jeder anderen Beziehung nicht, in welcher eben nur dieſes der Idee der Freiheit entſpricht, daß die Willkür bloß durch die ſittlichen Ueberzeugungen beſchränkt und geleitet werde. Jedoch im Bezug auf das Verhalten, welches die Perſonen hinſichtlich der Darſtellung und der Anerkennung ihrer äußeren Freiheit und alſo auch ihres Eigenthumes gegen einander zu beobachten haben, iſt es die Idee der Freiheit ſelbſt, durch welche das Hinzutreten einer äußeren Gewalt zu der inneren Kraft der ſittlichen Geſetzgebung verlangt wird. Denn es ſoll vermöge der höchſten Aufgabe ihres Daſeins die Gemeinſchaft der Menſchen unter den an und für ſich ſittlichen Formen

ſchlechterdings Statt finden, auch wenn der Einzelne in ſeinem ſubjectiven Verhalten nicht nach den vernunftmäßig gültigen Motiven zur Beobachtung dieſer Formen ſich beſtimmt, und es ſoll in dem Verkehr der Perſonen ein Freiheitsgebrauch des Individuums, welcher entweder die eigne oder die fremde Perſönlichkeit verletzt, ſchlechterdings nicht geduldet werden, da ſeine Duldung mit dem Beſtehen der Gemeinſchaft unvereinbar ſein würde. Demzufolge wird durch die moraliſch-teleologiſche Nothwendigkeit ſelbſt, mit welcher die geſellige Verbindung der Menſchen geſetzt wird, auch eine äußere Macht gefodert, deren Aufgabe zunächſt darin beſteht, die Befugniſſe, Anſprüche und Pflichten, welche den Perſonen rückſichtlich auf die Darſtellung und Anerkennung ihres äußeren Freiheitsgebietes ideegemäß einander gegenüber zukommen, und welche in ihrer vernünftigen Allgemeinheit durch die ſittliche Geſetzgebung ſchon vorgezeichnet ſind, auch in der Form äußerer, mit Hülfe eines zweckmäßig geordneten Zwanges durchzuſetzender und demnach „juridiſcher“ Beſtimmungen feſtzuſtellen. Auf dieſem Wege findet ſich der Unterſchied und der Zuſammenhang zwiſchen den ſittlichen und den juridiſchen oder rechtlichen Verhältniſſen ein, und entſteht das eigenthümliche Gebiet des Rechtes.

831. Das Recht in ſeiner Idee iſt die Ordnung des gegenſeitigen Verhältniſſes der unter den vernünftigen Formen der Gemeinſchaft mit einander in Wechſelwirkung ſtehenden Perſonen, nach welcher das weſentliche äußere Freiheitsgebiet der unmittelbaren oder ſogenannten phyſiſchen und der vermittelten oder ſogenannten moraliſchen Perſon mit den darin enthaltenen Befugniſſen und Anſprüchen gegen jede daſſelbe willkürlich und eigenmächtig verletzende Handlung durch zwingende Gewalt geſchützt, und jede ſolche That aus dem Gebiete des Zuläſſigen ausgeſchloſſen werden ſoll. Die in der Freiheitsſphäre jeder Perſönlichkeit liegenden, im

Verhältniſſe zu jeder anderen begriffsmäßig durch Zwang zu ſchützenden Befugniſſe und Anſprüche ſind unter dieſer Beſtimmung des ſchützenden Zwanges die Rechtsbefugniſſe und Rechtsanſprüche (gewöhnlich vorzugsweiſe die Rechte der Perſon genannt), und die ihnen von der anderen Seite entſprechenden erzwingbaren Pflichten ſind die Rechtspflichten. Der idealen Rechtsgeſetzgebung gehören hiernach folgende conſtitutive Merkmale an, durch welche ihre Eigenthümlichkeit im Gegenſatz gegen die Sittengeſetze ausgeſprochen iſt. 1) Sie iſt bloß auf die in dem Thun und Unterlaſſen ſich äußernde bewußtvolle Willkür als ſolche gerichtet, ohne den ſittlichen Werth oder Unwerth der in der Handlung wirkſamen Geſinnung zu berückſichtigen. 2) Ihre urſprüngliche Bedeutung iſt die verbietende, ſo daß jedes Rechtsgeſetz, welches in einer poſitiven Formel erſcheint, als Ausdruck eines derſelben zum Grunde liegenden Verbotes und als Verhütungsmittel einer Beeinträchtigung des gültigen Bezirkes der perſönlichen Freiheit ſeinen juridiſchen Charakter beſitzt. 3) Es liegt in ihrer Natur, daß ſie eine im Raum und in der Zeit hervortretende, mit der geſchichtlichen Entwicklung des Lebens eines Volkes ſich bildende, eine poſitive Zwangsgeſetzgebung ſchlechterdings erfodert und in der ihr zukommenden Weiſe begründet, vermittelſt welcher ihr allgemeiner idealer Inhalt eine unmittelbare äußere Realität gewinnt, ſo daß dieſem univerſellen Inhalt angemeſſen alle beſonderen, ihrem Weſen nach eine erzwingbare Verbindlichkeit in ſich tragenden Verhältniſſe zwiſchen den Freiheitsſphären in dem thatſächlich vorhandenen Verkehr der Perſonen juridiſch geordnet werden.

832. Das Rechtsverhältniß umfaßt zunächſt die Perſonen als ſolche überhaupt, ſowohl die moraliſchen, als die phyſiſchen, inſofern ſie mit den weſentlich gleichen erzwingbaren Anſprüchen und Pflichten der Darſtellung und der Anerkennung ihres Freiheitsgebietes einander gegenüberſtehen.

In dieſem Umfange iſt das Recht das unmittelbare und an ſich ſchlechthin allgemeine, welches aber dadurch, daß es nur in der bürgerlichen Geſellſchaft verwirklicht werden kann und zu ſeiner äußeren Feſtſtellung und Durchführung der Staatsgewalt bedarf, folglich ſelbſt auch diejenige Richtung der geſetzgebenden, richterlichen und ausführenden Macht, die auf ſeine Verwirklichung ſich bezieht, dem Staat und hiermit dem öffentlichen Recht überlaſſen muß, zu dem letzteren in ein vernünftig nothwendiges Verhältniß des Unterſchiedes und des Zuſammenhanges tritt, und demzufolge als das Privatrecht ſich beſtimmt. Nämlich die äußere Macht, die zur Verwirklichung zunächſt der unmittelbaren Rechtsverhältniſſe durch die Idee des Rechtes erfodert wird, kann innerhalb der Totalität des irdiſchen Menſchengeſchlechtes nur durch beſondere Vereine gebildet werden, von denen jeder zahlreich genug und mit den Mitteln zur Erhaltung ſeiner Exiſtenz hinreichend verſehen iſt, um die Unabhängigkeit des ihm eigenthümlichen Bereiches von dem Willen anderer Vereine in den Grenzen eines feſten Wohnſitzes behaupten zu können, während er für ſeine höheren Intereſſen des Verkehres mit den übrigen bedarf, und deren vernünftige Bedeutung und idealer Verbindungsgrund auf der Verfolgung eines weſentlich gleichen Syſtemes der dem Geſammtwillen jedes Vereines vorgeſteckten Zwecke beruht. Dieſe Zwecke ſind keine anderen, als theils die allgemeinen, welche der menſchlichen Gemeinſchaft hienieden überhaupt unter den gegebenen Bedingungen des irdiſchen Daſeins vorliegen, theils die näher beſtimmten Weiſen ihrer Ausführung unter den Bedingungen des beſonderen Vereines. Der bezeichnete Verein iſt die bürgerliche Geſellſchaft, der Staat. Die von dem Gemeinwillen deſſelben ſeinen Aufgaben gemäß ergriffenen Abſichten und zur Erreichung derſelben übernommenen Einrichtungen und Geſchäfte machen die öffentlichen Angelegenheiten aus. In dem Staate muß das Verhältniß zwiſchen

dem vernünftigen Gemeinwillen und dem Individualwillen der einzelnen Mitglieder, und folglich hiermit zwiſchen der Obrigkeit und den Unterthanen nicht bloß ſittlich beſtimmt, ſondern auch juridiſch durch Zwangsgeſetze feſtgeſtellt ſein. So tritt zugleich mit dem Staate und mit der Verwirklichung des Privatrechtes in ihm das öffentliche Recht als inneres Staatsrecht hervor. Gleichfalls findet ſich zufolge der teleologiſchen Nothwendigkeit des geordneten Verkehres zwiſchen den einzelnen Staaten die Unerläßlichkeit des vermittelſt des Staatenbundes zu verwirklichenden äußeren Staatsrechtes, des ſogenannten Völkerrechtes, als der anderen Seite des öffentlichen Rechtes ein. Hiernach iſt der Staat nebſt dem durch die Idee als unzertrennlich von ihm geſetzten Staatenbunde zwar weſentlich ein Rechtsinſtitut. Jedoch der Zweck der Rechtsverwirklichung iſt in ihm untergeordnet den höheren und höchſten Zwecken, um derentwillen überhaupt die geſellige Verbindung der Menſchheit vorhanden ſein ſoll. Deshalb iſt der Staat in der vollſtändigen Wahrheit ſeiner Bedeutung ein ſittliches Inſtitut und der Staatenbund ſtellt die oberſte allumfaſſende ſittliche Form der menſchlichen Gemeinſchaft auf Erden dar [1]).

833. Die Vielheit der Staaten wird unter den vorhandenen Naturverhältniſſen der Exiſtenz des irdiſchen Menſchengeſchlechtes phyſiſch bedingt durch den Zuſammenhang der klimatiſchen Verſchiedenheiten der Erdoberfläche mit der Geſtaltung und Fortpflanzung der Familien und Stämme. Von dieſen Naturbedingungen ausgehend entſteht und bildet ſich fort das Eigenthümliche der verſchiedenen Nationen, welches in gewiſſen charakteriſtiſchen Zügen der Körperbildung, des Temperamentes, der intellectuellen Anlagen, der Denkart, Sitte, Lebensweiſe, und vornehmlich in der Beſon-

[1]) Man vergl. meine philoſ. Rechtsl. I. Abſchn. §. 22—31.

derheit der Sprache ausgedrückt iſt, und welches mit einer natürlichen Macht die Volksgenoſſen an einander bindet und zur bürgerlichen Vereinigung geeignet macht, ſo daß naturgemäß die Einheit einer Nation in der Einheit eines Staates ſich darſtellt. Die Mannigfaltigkeit der Völker und Staaten hat für das Gedeihen der menſchlichen Cultur eine ſehr wichtige teleologiſche Bedeutung. Denn die geiſtigen Anlagen können zunächſt nur in den Grenzen eines Nationalcharakters und einer Nationalbildung zu einer kräftigen Entfaltung gelangen. Hiernach findet das irdiſche Menſchenleben in dem Leben jedes gebildeten Volkes mit gewiſſen für daſſelbe charakteriſtiſchen Modificationen und mit der Entwicklung beſonderer Vorzüge und beſonderer Mängel ſeine näher beſtimmte Verwirklichung, und es wird durch die Idee der ſittlichen Gemeinſchaft den Nationen die Aufgabe vorgeſteckt, in jeder Richtung eines wohlgeordneten Verkehres unterſtützend, ergänzend, anregend und bildend auf einander einzuwirken, und mit Hülfe dieſer Wechſelwirkung gemeinſchaftlich, jede von ihrem Standpunct aus, dem Ziele der allſeitigen Ausbildung und der vollendeten Humanität entgegen zu ſtreben. Die Familien ſind die natürlichen Elemente, welche durch die Einheit des Staates überhaupt zu dem lebendigen Organismus der bürgerlichen Geſellſchaft verknüpft werden. Aus dieſem Geſichtspuncte betrachtet geht die Familie dem bürgerlichen Vereine vorher und liegt ihm zum Grunde. Weil aber die Form der politiſchen Verbindung die für das Menſchengeſchlecht hienieden ſchlechthin unerläßliche allumfaſſende Weiſe der Gemeinſchaft und des Lebens iſt, ſo realiſirt das Familienleben erſt im Staate ſeinen wahren, vollſtändigen, vernünftig-natürlichen Charakter.

c. Die Religionslehre.

834. Die rein vernünftige Anerkennung der höchſten, alle andere Erkenntniß unter ihrer Sphäre enthaltenden

Wahrheit, deren apodiktiſche Gültigkeit und Gewißheit durch die metaphyſiſchen Betrachtungen einleuchtend wird: daß der Urgrund des Weltalls mit abſoluter Vernunft die Subſtanzialität und Cauſalität der Natur, und vermittelſt derſelben das Weſen und Daſein der individuellen Dinge begründet, ordnet und lenkt, iſt ihrem weſentlichen Inhalte nach von der gehörigen Ausbildung unſrer ſittlichen Denkart unzertrennlich, weil ſie den oberſten Erklärungsgrund unſeres moraliſchen Sollens und Strebens und hiermit die höchſte Gewährleiſtung für die objective Wahrheit unſerer ſittlichen Beſtimmung uns darbietet, weil ſie den ganzen, unſer Vernunftbedürfniß vollkommen befriedigenden Aufſchluß über die Bedeutung unſeres Daſeins uns gibt. Inſofern nun die oberſte, die theologiſche Wahrheit nach ihrem lebendigen unmittelbaren Zuſammenhange mit den ſittlichen Wahrheiten nicht bloß von unſerem Erkenntnißvermögen, ſondern auf die angemeſſene übereinſtimmende Weiſe auch von unſerem Gemüth erfaßt und durch unſer Wollen und Handeln dargeſtellt wird, ſo zeigt ſie ſich in uns in ihrer vollſtändigen Bedeutung und heilſamen Kraft. Alsdann ſpricht ſie ſich vermittelſt eines Zuſammenhanges von Ueberzeugungen aus, welche unſere geſammte Geiſtesthätigkeit ergreifend unſer Herz mit Sicherheit und Ruhe, mit Frieden und Freudigkeit erfüllen, und uns ſowohl zu einer weiſen Beurtheilung der Ereigniſſe, Angelegenheiten und Zwecke des irdiſchen Lebens führen, wie auch mit Stärke zum ſittlich pflichtmäßigen Entbehren, Erdulden und Wirken uns ausrüſten. Der Inbegriff dieſer Ueberzeugungen mit der angegebenen allſeitigen Einwirkung auf unſer ganzes inneres und daher auch auf unſer äußeres Leben, mit einer ſolchen Macht der Erhebung unſerer Gedanken zu allem Guten und Edlen, der Beruhigung unſeres Herzens und der Heiligung unſeres Willens iſt die Religion ihrem wahren allgemeinen Weſen nach, und die von ihr durchdrungene Geſinnung iſt die Religioſität

oder Frömmigkeit. In der frommen Geſinnung iſt die ſittliche nothwendig eingeſchloſſen. Nur in der Uebereinſtimmung der vernünftigen Vorſtellungen, deren Mittelpunct die Anerkennung des Verhältniſſes der Menſchheit zur Gottheit iſt, mit dem intellectuellen Empfinden und mit dem Wollen und Handeln erweiſt ſich die wahre Bedeutung der Religion. Es iſt eben ſo einſeitig, zu behaupten, die Religion ſei kein Wiſſen und Gewußtes, ſie ruhe bloß auf dem Gefühl, ſie enthalte lediglich einen Gefühlsglauben, und der Menſch dürfe ſich keine Erkenntniß von Gott und den göttlichen Dingen anmaßen, als auf der anderen Seite ſie für einen bloßen Inhalt und eine bloße Auffaſſung von Erkenntniſſen zu erklären.

835. Zufolge des für ſie grundweſentlichen praktiſchen Charakters enthalten die religiöſen Ueberzeugungen der menſchlichen Vernunft durchgängig die Beziehung des oberſten Endzweckes unſeres Freiheitsgebrauches und mithin unſeres Daſeins auf den abſoluten Endzweck des Weltalls, auf die Offenbarung Gottes. Sie ſprechen die verſchiedenen Seiten des Verhältniſſes aus, in welchem die Menſchheit in ihrem ſelbſtbewußten Leben zu der Cauſalität des Urgrundes ſich findet. So iſt es die innigſte Vereinigung des ſittlichen Bewußtſeins mit den mehr oder minder klar und rein in dem denkenden Individuum entwickelten kosmologiſchen und theologiſchen Begriffen, aus welcher das dem religiöſen Gefühl zum Grunde liegende religiöſe Bewußtſein hervorgeht. Der Fundamentalgedanke in der vernünftigen Auffaſſung des genannten Verhältniſſes der Menſchheit zur göttlichen Urſächlichkeit gibt ſich durch das unerſchütterliche Vertrauen kund: daß die allwaltende Vorſehung, indem ſie nicht bloß das Allgemeine, ſondern auch das Beſondere der Veränderungen im Univerſum begründet, ordnet und lenkt, — ſo daß nicht die geringfügigſte Begebenheit in dem Zuſammenhange der indi-

viduellen Thatſachen ohne ihren Willen ſich ereignet — das Menſchengeſchlecht auf eine ſeiner Freiheit angemeſſene Weiſe zur Erfüllung ſeines Berufes erzieht und leitet. Inſoweit eine philoſophiſche Welterklärung dieſen eben ſo charakteriſtiſch religiöſen, als vernünftigen Begriff der göttlichen Vorſehung feſthält, iſt ſie mit den Anfoderungen der Religion vereinbar, und kann eben ſo wenig für ſtreng pantheiſtiſch, wie für atheiſtiſch gelten, ſondern nur für eine mehr oder weniger angemeſſene und folgerichtige Ausführung des Theismus, deſſen charakteriſtiſches Merkmal darin beſteht: daß er in der Ordnung und Zweckmäßigkeit ſowohl der Einrichtungen der phyſiſchen Nothwendigkeit, als des der menſchlichen Freiheit verliehenen Wirkungskreiſes den Ausdruck des allbewußten ordnenden und bezweckenden urgründlichen Denkens und Wollens vernimmt.

836. Dem Bemerkten gemäß beruht das wichtigſte Eigenthum der religiöſen Weltbetrachtung auf der Anerkennung: daß durch die göttliche Cauſalität die moraliſche Weltordnung innerhalb der phyſiſchen begründet wird. In dem durch Phantaſietäuſchungen nicht entſtellten, objectiv gültigen Begriffe der moraliſchen Weltordnung iſt eine doppelte Ueberzeugung enthalten. Erſtens, die ſittlichen Wahrheiten, welche zu erkennen und in unſerem Wirkungskreiſe darzuſtellen wir die Fähigkeit und den Beruf beſitzen, ſind Gottes Gebote, ſind Offenbarungen des abſoluten Denkens und Wollens für das menſchliche. Zweitens, in der idealen Anordnung des Bleibenden und des Veränderlichen der Dinge iſt Alles darauf berechnet, daß uns die erfoderlichen Bedingungen, welche wir ſelbſtthätig ergreifen und benutzen ſollen, für die Erfüllung unſeres Berufes zu Theil werden. In dieſem vernünftigen Verſtändniß des Eigenthümlichen der moraliſchen Weltordnung wurzelt die zweifelloſe Gewißheit des religiöſen Vertrauens auf die göttliche Vorſehung, der

rein menſchlichen Ueberzeugung: die denkende Allmacht, welche mit Allwiſſenheit und Allweisheit über die Begebenheiten in dem Lebenslaufe der Menſchen waltet, lenkt dieſe nach einem Plane, der kein einziges Individuum von der Erfüllung ſeines Berufes für immer ausſchließt und Jedem widerfahren läßt, was gemäß der Uebereinſtimmung ſeiner Willensfreiheit mit den ſämmtlichen im natürlichen Cauſalzuſammenhange der Thatſachen geſetzten Bedingungen für ſeine Individualität hinſichtlich auf den oberſten Zweck ſeines Daſeins das Angemeſſenſte iſt. In einem ſolchen Sinne regiert die univerſelle Vernunft alle Zuſtände und Verhältniſſe, welche die Menſchheit im Univerſum betreffen, und leitet die Geſchichte eines jeden beſonderen Menſchengeſchlechtes auf die dem Weſen und der Entwicklung unſrer Freiheit vollkommen entſprechende Weiſe.

837. Aus dem für unſere Intelligenz weſentlichen Verſtändniß des auf die Ordnung des Weltalls und auf den Urgrund zurückgeführten allgemeinen Berufes unſeres Daſeins entſpringt als ein unverlierbares Attribut der religiöſen Denkart die Ueberzeugung von dem Beginn eines erneuten Lebens nach dem Aufhören unſerer irdiſchen Exiſtenz, von der Unſterblichkeit unſerer individuellen Perſönlichkeit. Dieſe vertrauensvolle Erwartung wird durch die genügende Beleuchtung ihres Grundes zu einem jeden Zweifel überwindenden Fürwahrhalten. Auf dem Standorte der Einſicht in das Weſen der dritten Lebensſtufe ſpricht ſie ſich durch folgenden Gedanken aus. Zwar der irdiſche Leib, das körperliche Organ, vermittelſt deſſen das menſchliche Ich auf dem Schauplatze dieſer Erde zu ſeiner erſten Verwirklichung gelangt, muß als ein qualitativ und quantitativ Beſonderes dem Wandel der Qualität und der Quantität unterworfen ſein. Jedoch nebſt der Eigenthümlichkeit unſerer Intelligenz iſt auch unſere leiblich-ſinnliche Lebensſeite zufolge ihrer be-

griffsmäßigen Bedeutung und Beſtimmung in dem Zuſammenhange des Weltganzen für eine endloſe Fortdauer geeignet und berechnet. Demzufolge entwickelt ſich vermöge der göttlichen Anordnung nach einer uns unbekannten Geſetzmäßigkeit der Naturkräfte aus der im Tode zerfallenden Hülle unſeres Erdenleibes ein verklärter leiblicher Organismus, als die unentbehrliche Bedingung, durch welche die Erhaltung unſerer Perſönlichkeit vermittelt wird, und vermittelſt welcher wir ohne irgend einen Verluſt unſeres durch Entfaltung aus den urſprünglichen Anlagen hienieden erworbenen geiſtigen Beſitzes in einen neuen Wirkungskreis eingeführt werden, deſſen Ende auch nur wieder der Uebergang zu einer höheren Entwicklungsſtufe unſeres Lebens ſein kann. Dieſe Ueberzeugung iſt in ihrer ungetrübten Reinheit eine religiös-moraliſche, geſtützt auf die kosmologiſche Cauſalbetrachtung. Ihr Fundament liegt in der Anerkennung jener höchſten teleologiſchen Wahrheit, daß die abſolute Endurſache im Weltall die Offenbarung des denkenden Urweſens iſt, und daß hierdurch unmittelbar der oberſte Beruf und Endzweck des Menſchenweſens in jedem Individuum beſtimmt wird. Nun leuchtet ein, was oben (§. 826) bereits ausgeſprochen worden, daß dieſem Berufe kein Ziel als Endpunct vorgeſteckt ſein kann, mit deſſen Erreichung die Löſung der ganzen Aufgabe vollbracht wäre. Er kann von dem Individuum, deſſen Entfaltung in der Zeit beginnen muß, nur in einer endlos fortſchreitenden Thätigkeit erfüllt werden, während ſeine Erfüllung keineswegs in die Ferne einer unbeſtimmten Zukunft verlegt, ſondern eine beſtändig gegenwärtige Wirklichkeit für uns ſein ſoll. Hieraus erwächſt die Gültigkeit der Folgerung, daß in der Weltordnung, in welcher die abſolute Vernunft des allbeſtimmenden Urgrundes über die Zweckmäßigkeit des Ganzen und des Einzelnen, die Zweckmäßigkeit über die Normen des Wirkens, und die Geſetzmäßigkeit der Normen über die wirkenden Kräfte herrſcht, alles Bleibende und

Veränderliche der Natureinrichtungen darauf berechnet iſt, der teleologiſchen Bedeutung des individuellen Menſchenlebens durch die zureichenden Bedingungen für die Fortdauer der individuellen Perſönlichkeit zu entſprechen.

838. Hiermit iſt aus dem höchſten Vereinigungspunct unſerer theoretiſchen und praktiſchen Vernunfterkenntniß der wahre Grund hervorgehoben worden, in welchem die Ueberzeugung des irdiſchen Menſchen von jener Fortdauer wurzelt. Zugleich gibt die Bezeichnung der einzig zulänglichen Weiſe, nach welcher dieſelbe als eine dem Cauſalzuſammenhange der wirkenden Urſachen angemeſſene von uns gedacht werden kann, das genügende Mittel uns an die Hand, um den Schein des Widerſtreites zwiſchen der Unſterblichkeitsidee und zwiſchen der richtigen phyſiologiſchen und pſychologiſchen Einſicht in die Natur des Menſchenweſens zu beſeitigen. Dieſer Schein tritt erſtlich in der Meinung hervor, es ſei nicht zuläſſig, einem entſtehenden und beſchränkten Daſein mit dem Prädicate der Unſterblichkeit eine Eigenthümlichkeit beizulegen, welche dem Begriffe der Endlichkeit widerſtreite. Dagegen iſt zu bemerken, daß zwar allerdings die vernünftige Erkenntniß des Unterſchiedes und Zuſammenhanges zwiſchen der allbeſtimmenden Sphäre des an ſich unendlichen Seins, der durch ſie beſtimmten Sphäre des Unendlichen an dem Endlichen, und den in der letzteren enthaltenen Bezirken des Endlichen unſerem Vorſtellen nicht verſtattet, eine individuelle Exiſtenz in das Gebiet der Unendlichkeit zu verſetzen. Aber dem denkenden Einzelweſen wird in der Idee der Unſterblichkeit nur eine ſolche Fortdauer zuerkannt, welche immer in den Schranken der Endlichkeit eingeſchloſſen, welche unabänderlich der Zeit und dem Maß unterworfen, mithin in das Endloſe endlich bleibt. Der Begriff dieſer Endloſigkeit hebt den Unterſchied zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen keineswegs auf und

enthält keinen Widerſpruch in ſich. Bedürfte die Auffaſſung dieſes Begriffes zu ihrer Unterſtützung eines Schema, ſo wäre dieſes im Kreiſe unſerer ſubjectiven mathematiſchen Denkformen, in den Bildungen der Irrationalzahl anzutreffen, deren Problem niemals vollſtändig gelöſt werden kann, während ihr Wachsthum zum Behuf der Löſung deſſelben ohne Ende fortſchreiten muß, und welche in dem endloſen Fortſchreiten nie aufhört, eine endliche Größe zu ſein. Zweitens geht der in Rede ſtehende Schein aus der täuſchenden Feſthaltung des Dilemma hervor, daß entweder die Subſtanzialität des reinen Menſchengeiſtes im dualiſtiſchen Sinne, in einer trennenden Entgegenſetzung gegen die körperliche Subſtanz angenommen, oder die Ueberzeugung von der Immaterialität der menſchlichen Seele, von ihrer Erhabenheit über die bloße Bewegungskraft der Materie, und demnach auch von der Unſterblichkeit des Menſchen aufgegeben werden müſſe. Die genannte Ueberzeugung laſſe ſich mit den Aufſchlüſſen nicht vereinigen, welche die gültige rational-empiriſche Forſchung über das Seelenweſen verſchafft, denen zufolge die menſchliche Seele die Einheit der ſinnlich-intellectuellen Lebenskraft des Individuums, zwar von der leiblichen Lebenskraft nothwendig unterſcheidbar, jedoch nur im Zuſammenhange mit derſelben und folglich getragen durch den leiblichen Organismus wirklich iſt. Daher die Verſuche der älteren Metaphyſik, die Unabhängigkeit unſerer Seele von unſrem Körper, und die ſogenannte Einfachheit ihrer Subſtanz zu beweiſen, um ihre Unſterblichkeit darthun zu können. Dieſer irrigen Anſicht gegenüber muß die Wahrheit in's Auge gefaßt werden, daß die Immaterialität unſeres Geiſtes keinesweges auf einem trennenden Gegenſatze gegen die Körperlichkeit, ſondern vielmehr auf derjenigen Ordnung der Wirklichkeit beruht, nach welcher er die zur oberſten Stufe des individuellen Lebens emporgehobene, an die untergeordnete Bedingung des leiblichen Lebens zwar

gebundene und mit dieſem zur Einheit verknüpfte, jedoch nichts weniger als mit ihm zu identificirende Fähigkeit des bewußtvollen Innewerdens und des freien Wollens und Handelns iſt. Wir erkennen bei der gehörigen Verdeutlichung unſerer vernünftigen Cauſalbetrachtung mit apodiktiſcher Gewißheit: das Leben der Menſchheit findet nicht, wie es der materialiſtiſche und atheiſtiſche Wahn behauptet, darin ſeinen zureichenden Erklärungsgrund, daß es aus der Werkſtätte bewußtlos wirkender Naturkräfte hervorgeht, ſondern hat vielmehr den letzten und vollſtändigen Realgrund in dem Walten des urgründlichen Geiſtes als in dem Urquell alles Lebens. Demgemäß bietet das gültige Verſtändniß der von der „Einerleiheit" oder „Identität" durchaus zu unterſcheidenden „Einheit" der Seele und des Leibes nicht nur kein Hinderniß dar, mit zuverſichtlichem Vertrauen zu erwarten, daß die nach dem Ende unſerer irdiſchen Laufbahn für die Erhaltung unſerer Perſönlichkeit unerläßlichen Bedingungen in den Einrichtungen der Natur begründet ſind, ſondern macht es vielmehr allein möglich, den in dem Bewußtſein unſeres wahren Berufes und unſeres wahren Verhältniſſes zu Gott gegründeten Gedanken der Unſterblichkeit ohne Inconſequenzen und Widerſprüche in jeder Richtung unſerer Betrachtungen feſtzuhalten.

839. Die vollgültige Bedeutung unſeres Gottesbegriffes macht ſich, wie aus dem Bisherigen erhellt, erſt dadurch in unſerem Bewußtſein geltend, daß durchdrungen von der religiöſen Geſinnung unſer ganzes Leben als eine abſichtliche Manifeſtation des Urweſens der Anerkennung der göttlichen Urſachlichkeit, und der im ſittlichen Handeln ſich bethätigenden Gottesverehrung geweiht iſt. Was in dem durch den Gottesbegriff beſtimmten Leben der Perſon natürlicher und vernünftiger Weiſe geſchieht, das wird vermöge der Idee der moraliſchen Geſetzgebung unter der Form des Sollens

in unmittelbaren religiöſen Pflichten als Leiſtung unſeres Freiheitsgebrauches gefodert. Dieſe Pflichten verlangen zunächſt von der nur auf unſer Inneres gewandten Richtung unſerer Thatkraft, daß wir in der Willenslenkung unſerer Vorſtellungen dem Leichtſinn und der aus den Sorgen und Freuden des empiriſchen Lebens entſpringenden Zerſtreuung entgegenwirken, welche uns daran verhindern würden, alle Ereigniſſe, die wir erleben und erkennen, auf die Leitung der allgegenwärtigen Vorſehung zurückzuführen. Sobald wir mit Entfernung jener inneren Hemmungen zu der angemeſſenen Sammlung unſerer Gedanken und Gefühle gelangen, ſo gewinnen in uns das Vertrauen zu Gott, die Dankbarkeit und die Andacht die ihnen gebührende Kraft. Zweitens ſprechen ſie in ihrer vollſtändigen Beziehung auf unſer inneres und auf unſer äußeres Handeln durch das Erfoderniß ſich aus, daß die Perſonen, die überhaupt unter den vernünftigen Formen des geſelligen Vereines in jeder Art der heilſamen Wechſelwirkung verbunden ſein ſollen, zu einer kirchlichen Gemeinſchaft ſich zuſammenſchließen, um in derſelben ihr Gottesbewußtſein öffentlich zu bekennen, und vermittelſt der Beobachtung gemeinſamer Gebräuche die fortwährende äußere Darſtellung, die wechſelſeitige Belebung der frommen Geſinnung zu erreichen. Es verſteht ſich nach der wahren und vollſtändigen Bedeutung des Staates, daß dieſes Poſtulat dem vernünftigen Gemeinwillen der bürgerlichen Geſellſchaft vorgeſteckt iſt, welche in der Ordnung ihrer Zwecke und Angelegenheiten ihre höchſte Aufgabe nur dadurch erfüllen kann, daß ſie auch zu dem ſelbſtändigen Ganzen eines kirchlichen Vereines ſich geſtaltet und in ihrer Einheit eine Vielheit von kirchlichen Gemeinden umfaßt. Die Kirche in ihrer gültigen Stellung, nach welcher ſie in dem allgemeinen Organismus der bürgerlichen Geſellſchaft einen teleologiſch nothwendigen Beſtandtheil ausmacht, und nach welcher ihre Angelegenheiten in dem Ordnungsverhältniſſe der

öffentlichen Intereſſen den oberſten Rang einnehmen, iſt diejenige vernünftige Form der menſchlichen Gemeinſchaft, unter welcher die Völker zur Frömmigkeit erzogen werden ſollen, und unter welcher allein in ihnen die Bedürfniſſe des religiöſen Bewußtſeins und Gefühles gehörig geweckt, geleitet und befriedigt werden können. Daher verwirklicht ſich die theoretiſch-praktiſche Macht des Gottesbegriffes für die irdiſche Menſchheit erſt vermittelſt der kirchlichen Vereine. In der Geſchichte der Entſtehung, Erhaltung und Fortbildung derſelben tritt das allgemeine Weſen der Religion und die allgemeine Geſetzmäßigkeit der menſchlichen Vernehmung der Offenbarung Gottes im Weltall unter den geſchichtlichen Formen der poſitiven Religion und der poſitiven Offenbarung näher beſtimmt hervor. Hinſichtlich auf die Beurtheilung der letzteren iſt nichts verkehrter, als die auch gegenwärtig noch im Geſichtskreiſe des Supernaturalismus vertheidigte Meinung: die Beſonderheit der Religionen, zu denen die verſchiedenen kirchlichen Geſellſchaften ſich bekennen, ſei der unmittelbar in dem menſchlichen Bewußtſein gegebene und wahrhaft lebendige Ausdruck der frommen Geſinnung. Dagegen das Allgemeine der religiöſen Ueberzeugungen ſei nur etwas durch Abſtraction aus dem Inhalte der beſonderen Religionen Herausgezogenes, ein Unlebendiges, bloß abſtract Allgemeines. Ganz im Gegentheil iſt das Allgemeine der Religionsbegriffe und Religionsüberzeugungen die lebensvolle Wurzel der unter den Völkern und Individuen hervortretenden frommen Anerkennungen, Gefühle und Gebräuche, weil es das in der Natur des Menſchengeiſtes und in der ewigen Wahrheit des Verhältniſſes der denkenden Einzelweſen zu dem denkenden Urweſen Begründete der Gottesverehrung iſt, und dasjenige daher, worüber alle religiös geſinnte Menſchen um ſo inniger übereinſtimmen müſſen, je weiter ſie in der Vernunftbildung ſind. Die göttliche Erziehung des irdiſchen Menſchengeſchlechtes offenbart ſich in der Ge-

ſchichte deſſelben dem bei der Verfolgung der vernünftigen Cauſalbetrachtung von trübenden Phantaſietäuſchungen ſich frei erhaltenden Blicke des Erdbewohners, indem er im Allgemeinen erkennt: die Veränderungen, Verhältniſſe und Bedingungen ſämmtlich, unter denen die Menſchheit hiernieden zu der Entfaltung und Fortbildung ihrer intellectuellen Anlagen gelangt, und daher insbeſondere auch die Einwirkungen der Perſonen auf einander werden durch die Allmacht Gottes in ſeinem ewigen allumfaſſenden, die natürliche dynamiſche Verbindung der Veränderungen und die Sphäre unſerer Willensfreiheit begründenden Walten für den Zweck der harmoniſchen Ausbildung unſeres geiſtigen Lebens beſtimmt und gelenkt. Die Anerkennung der Uebereinſtimmung der göttlichen Führung mit dem menſchlichen Freiheitsgebrauch iſt charakteriſtiſch für die Vernünftigkeit und Wahrheit dieſes in ſeiner theoretiſchen Bedeutung rational-empiriſchen, in ſeiner praktiſchen Bedeutung ſittlich-religiöſen Verſtändniſſes der Offenbarung Gottes in der Geſchichte der Menſchheit. Ihm widerſtreiten die Wahnvorſtellungen, daß da, wo jene Führung ſich verkündigen ſolle, die Ausübung unſerer Willenskraft gehemmt ſein müſſe, und daß überall, wo der Menſch durch ſeine Selbſtthätigkeit Veränderungen bewirke, von einer göttlichen Lenkung derſelben nicht die Rede ſein könne. Vermöge des bezeichneten Verſtändniſſes erweiſen ſich für unſere Erwägung des urſachlichen Zuſammenhanges der hiſtoriſchen Begebenheiten die in ihrer Reihe bedeutungsvollen Leiſtungen der menſchlichen Thatkraft nicht bloß als Erzeugniſſe der von Gott geleiteten Entfaltung der menſchlichen Intelligenz, ſondern zugleich auch als Werkzeuge, durch welche die urgründliche Cauſalität die Völker und die Individuen zur fortſchreitenden intellectuellen Entwicklung führt. Dieſe ſchlechthin gültige Cauſalerkenntniß findet unmittelbar oder mittelbar auf alle geſchichtlich hervorgetretenen Handlungen der einzelnen und der verbun-

denen Perſonen, aber auf keinen wichtigeren und ihr näher liegenden Gegenſtand ihre Anwendung, als auf den Urſprung der kirchlichen Vereine.

840. Wie überhaupt in den verſchiedenen Richtungen des menſchlichen Wiſſens, Könnens und Thuns einzelne Perſonen durch eine ungewöhnliche Stärke des Talentes und durch eine glückliche Ausbildung deſſelben unter der großen Menge hervorragen, und indem ſie darthun, was die menſchliche Kraft auf dem Gipfel ihrer Energie zu bewirken fähig ſei, als Organe der göttlichen Vorſehung wirken, ſo daß ſie als Entdecker, Erfinder, Geſetzgeber, Herrſcher und Meiſter neue Bahnen der Geiſtesthätigkeit ebnend die Epochen der Geſchichte bilden, ſo gilt dies auch im Bezug auf die Gründung der zum Bekenntniß gemeinſchaftlicher religiöſer Lehrbegriffe ſich verbindenden Geſellſchaften. Männer, welche der religiöſen Begeiſterung im ausgezeichnetſten Maße theilhaft den beſonderen Beruf von der Vorſehung erhalten hatten und ihn daher in ſich fanden, in einer für die populäre Denkweiſe eindringlichen Form religiöſe Erweckungen mitzutheilen, traten als Lehrer eines Volkes zu einer Zeit auf, die für neue Anregungen dieſer Art vorzugsweiſe geeignet war, und wurden Urheber kirchlicher Verbindungen, innerhalb welcher allein die Religion als eine unmittelbar in das Volksleben eingreifende und vermittelſt feſtgeſtellter Einrichtungen auch in der äußeren Erſcheinung hervortretende Norm für die Geſinnung und Handlungsweiſe die ihr gebührende Herrſchaft über das menſchliche Daſein erreichen kann. Dieſe Volkslehrer ſprachen nicht nach der Art, wie die zum wiſſenſchaftlichen Selbſtdenken anleitende Methode der philoſophiſchen Mittheilung redet, in ihrem eignen Namen, ſondern im Auftrage Gottes zu dem Volke. Sie kündigten ſich ihm als göttliche Geſandte an, und fanden in dieſer Eigenſchaft Eingang für ihre Vorſchriften. Mangelte ihnen

nun gleich die deutliche ſpeculative Einſicht in den geſetzmäßigen Entwicklungsgang des menſchlichen Gottesbegriffes, ſo waren ſie doch kraft der von ihnen mit der größten Innigkeit anerkannten Wahrheit der göttlichen Leitung des Menſchengeſchlechtes berechtigt, ſich als Werkzeuge der letzteren zu betrachten, und die von ihnen geſtiftete Anſtalt für Gottes Werk zu halten. Denn ſie waren mit Recht von dem belebenden Gedanken erfüllt, daß nur der unendliche Geiſt ſelbſt ſich dem Menſchengeiſt offenbaren kann, und waren demgemäß von der Zuverſicht durchdrungen, daß Gott ihnen die Erkenntniß der religiöſen Wahrheit und die Kraft der Verkündigung und Bethätigung des Wahren und Guten verliehen habe.

841. Die Stiftungen der Religionsgeſellſchaften, welche von ſolchen durch die Weihe des prophetiſchen Berufes beſeelten Volkslehrern vermittelſt der im Kreis ihrer Anhänger bewirkten Einführung religiöſer Lehren und denſelben entſprechender Symbole und Gebräuche ausgingen, ſind hiernach als beſondere, dem allgemeinen Plane der Erziehung des irdiſchen Menſchengeſchlechtes dienende Veranſtaltungen Gottes in einem für die religiöſe Cauſalbetrachtung weſentlichen und vernunftmäßig gültigen Sinne zu betrachten. Indem das allgemeine Weſen der Religion durch die geſchichtliche Form, unter welcher die Lehre des Gründers einer Kirche erſchien, näher beſtimmt in der Einkleidung des beſonderen Lehrbegriffes und Rituales dieſer Kirche hervortrat, gewann es die hiſtoriſche Bedeutung und unmittelbare empiriſche Exiſtenz einer „poſitiven Religion.“ Sie iſt die unter den Verhältniſſen des irdiſchen Menſchengeſchlechtes gegebene Geſtalt, in welcher die Religion als Gegenſtand der öffentlichen Anerkennung, Beherzigung und Uebung volksthümlich ſich verwirklicht hat. Durch die Exiſtenz einer poſitiven Religion in einer Kirche wird den zuſammenſtimmenden

Erfoderniſſen der Religioſität, der Sittlichkeit und der Politik Genüge geleiſtet: daß die in der bürgerlichen Geſellſchaft verbundenen Perſonen erſtlich in den Religionswahrheiten die höchſten Normen ihres Lebens feſthalten und befolgen, zweitens gemeinſchaftlich und öffentlich zu den Grundſätzen und Geſinnungen der Frömmigkeit ſich bekennen, und drittens dem gemäß in der Beobachtung von Gebräuchen ſich vereinigen ſollen, welche ſowohl zum Ausdrucke dieſes Bekenntniſſes, als zur Nahrung und Belebung jener Grundſätze und Geſinnungen geeignet ſind. Die von den urſprünglichen Vermittlern der poſitiven Religionen als von Werkzeugen der göttlichen Vorſehung den kirchlichen Geſellſchaften durch ihre Lehrerwirkſamkeit gegebene Anleitung und Erweckung zum Verſtändniſſe und zur Beherzigung der ewigen Wahrheit der Offenbarung Gottes im Weltall und des Verhältniſſes Gottes als des ſittlichen Geſetzgebers und Erziehers zur Menſchheit iſt die „poſitive Offenbarung" religiöſer Wahrheit. Dem hiſtoriſchen Entwicklungsgange des intellectuellen Lebens der Menſchheit zufolge zeigen ſich die Lehrbegriffe und Gebräuche der poſitiven Religionen hinſichtlich der Darſtellung des Weſens der Religion auf verſchiedenen Entfaltungsſtufen. Dies findet in der Verſchiedenheit theils der Zeitalter, in denen ſie geſtiftet worden ſind, theils des Geiſtes, Charakters und Bildungsgrades der Völker, aus denen ſie urſprünglich hervorgingen, und unter denen ſie aufgenommen und fortgepflanzt, und im Verlaufe der Zeit mehr oder weniger verändert, entweder fortgebildet oder in manchen Beziehungen getrübt und entſtellt wurden, ſeine geſchichtliche Erklärung. Auch iſt hauptſächlich in Folge einer ungenügenden Auffaſſung der bildlichen Darſtellungen, der allegoriſchen Einkleidungen und der an gewiſſe vorhandene Volksmeinungen ſich anſchließenden Ausdrucksweiſen, deren die Religionsſtifter ungeachtet ihrer Erhabenheit über ihr Zeitalter in den ihren Zwecken

entſprechenden Vorträgen ſich bedienen mußten, und deren Deutung in ſpäteren Zeiten oft ganz verfehlt wurde, bei allen Religionsvereinen mehr oder weniger Irrthümliches zu der ächt religiöſen Grundlage der kirchlichen Glaubensſätze hinzugekommen. Beides ſtimmt durchaus zuſammen mit dem einzig zulänglichen Begriffe der Erziehung des Menſchengeſchlechtes. Da der natürliche und dem Beruf unſeres Daſeins allein entſprechende Gebrauch der menſchlichen Intelligenz nichts Anderes zu bewirken vermag, als daß ein allmähliges Fortſchreiten der auf einander folgenden Generationen in der Erkenntniß der empiriſchen und der rationalen Wahrheiten — unter ungünſtigen Umſtänden durch ein Stillſtehen und durch Rückſchritte theilweiſe unterbrochen — und ein langſames Ueberwinden von Vorurtheilen und Mißbräuchen Statt findet, ſo konnte die Abſicht des Gründers eines kirchlichen Vereines in ihrer Reinheit und Lauterkeit nicht vollſtändig, weder zu ſeiner Zeit, noch bei der Nachwelt erreicht werden, und es zeigt ſich daher in den bis jetzt vorhandenen Dogmen jeder poſitiven Religion eine durch fortſchreitende Aufklärung zu überwindende Mangelhaftigkeit und Beſchränktheit.

842. Nur einem niedrigen Standpuncte der Vernunftentwicklung, auf welchem durch Unreife des Urtheiles über die religiöſen Angelegenheiten in Verbindung mit Mangel an Naturkenntniß und pſychologiſcher Kenntniß die Autoritätsbedürftigkeit und ein Bedürfniß der vorherrſchenden Phantaſiethätigkeit in Religionsſachen bedingt wird, entſpricht die Anſicht des Supernaturalismus, der zufolge die wahrhaften theologiſchen Erkenntniſſe und religiöſen Ueberzeugungen dem natürlich geſetzmäßigen menſchlichen Vernunftgebrauch unzugänglich ſein und aus übernatürlichen Erleuchtungen ſtammen ſollen, welche Gott einzelnen von ihm erwählten Menſchen mitgetheilt habe. Die entſchiedenſte Wi-

derlegung derſelben iſt die poſitive Ausbildung der vernünftigen Welterklärung, die wiſſenſchaftliche Geſtaltung der kosmologiſchen und theologiſchen Wahrheiten, und die hierauf gebaute Verdeutlichung des Weſens der Religion. Will man auch auf negative Weiſe die Unhaltbarkeit jener Vorſtellungsart in ihrem Widerſtreit gegen die Vernunft und gegen die Geſchichte darthun, ſo geſchieht dies am einfachſten in der Hervorhebung folgender Momente. Erſtlich widerſpricht ſie den Reſultaten der hiſtoriſchen Kritik. Der unbefangen prüfende Gelehrte bemerkt überall, wo er in den Nachrichten von der Gründung einer poſitiven Religion die Erzählungen übernatürlicher Begebenheiten und wundervoller Einwirkungen auf die Menſchen antrifft, die gleichen unverkennbaren Kennzeichen der dem Reiche des Mythus und der Legende angehörigen Volksſagen, und der kindlichen, die überſinnliche Wahrheit noch in der Hülle ſinnlicher Vorſtellungen getrübt und verdunkelt enthaltenden Volksmeinungen, welche in ſolchen Erzählungen ſich abſpiegeln. Zweitens widerſtreitet ſie den moraliſchen und wahrhaft religiöſen Grundſätzen für die Beurtheilung der Geſchichte der Menſchheit, denen zufolge es einleuchtet, daß die Erfüllung unſeres ſittlichen Berufes, dem alle das Menſchengeſchlecht betreffende Ereigniſſe unter der göttlichen Lenkung als Bedingungen dienen, zu ihrem Mittelpuncte die Entwicklung des Freiheitsgebrauches und in ihm der eigentlichſten Selbſtthätigkeit des menſchlichen Ich's hat. Dieſe Entwicklung würde in einer weſentlichen Richtung gehemmt werden, wenn Gott den Menſchen zwar jede andere Kenntniß und Geſchicklichkeit nur im natürlichen Zuſammenhange der Begebenheiten bei dem gehörigen Gebrauche ihrer intellectuellen Fähigkeiten zu Theil werden ließe, aber in den Bildungsgang des religiöſen Bewußtſeins auf übernatürliche Weiſe eingreifend durch Inſpiration es verhinderte, daß die frommen Ueberzeugungen und die von ihnen abhängigen Geſin-

nungen und Gefühle unter ſeiner allgemeinen Anordnung und Leitung der Gewinn unſeres theoretiſchen und praktiſchen Strebens, unſeres Forſchens und Ringens nach dem Wahren und Guten werden. Drittens iſt ſie im Widerſpruche mit der dynamiſchen Vernunfterkenntniß, daß Alles, was im Raum und in der Zeit hervortritt, nothwendig unter den univerſellen Beſtimmungen der räumlichen, der zeitlichen und der urſachlichen Verhältniſſe ſtehend in dem Gebiete der Natur und ihrer Geſetzmäßigkeit ſich befindet, welches einerſeits das allumfaſſende für das Daſein und die Thätigkeit der Einzelweſen im Weltall, andrerſeits die unendliche Sphäre des Waltens der göttlichen Allmacht iſt.

Werthvolle Werke, die nur noch in geringer Anzahl vorräthig ſind:

Beiträge

zur Berichtigung bisheriger Mißverſtändniſſe der Philoſophen.

Erſter u. zweiter Band.

Das Fundament der Elementarphiloſophie betreffend.

Von

Carl Leonh. Reinhold.

gr. 8. 1790. Preis 2 Thlr.

Ueber das

Fundament

des menſchlichen Wiſſens

nebſt einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorſtellungsvermögens

von

Carl Leonh. Reinhold.

gr. 8. 1791. Preis 22½ Sgr.

Verſuch

einer neuen Theorie

des menſchlichen

Vorſtellungsvermögens

von

Carl Leonh. Reinhold.

gr. 8. 1789. Preis 1 Thlr. 15 Sgr.

Otto, J. C. Th.
de
Epistola ad Diognetum,
S. Justini Phil. et Mart. nomen prae se ferente.
gr. 8. 1844. Preis 15 Sgr.

Für
Theologie und Philoſophie.
Eine Oppoſitionsſchrift
in Verbindung mit Dr. Paulus und Dr. Baumgarten-Cruſius herausgegeben von Hofrath Fries und Dr. H. Schmid.
2 Bände 4 Thlr. 15 Sgr.
Von dieſer Zeitſchrift ſind noch einige Exemplare vorräthig und werden für den Preis von 2 Thlr. abgegeben.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reinhold, Ernst,

Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwicklung

Bd.: 2

Jena 1845

Ph.u. 418 g-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046724-7